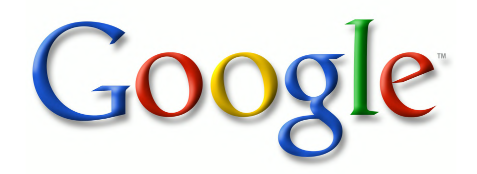
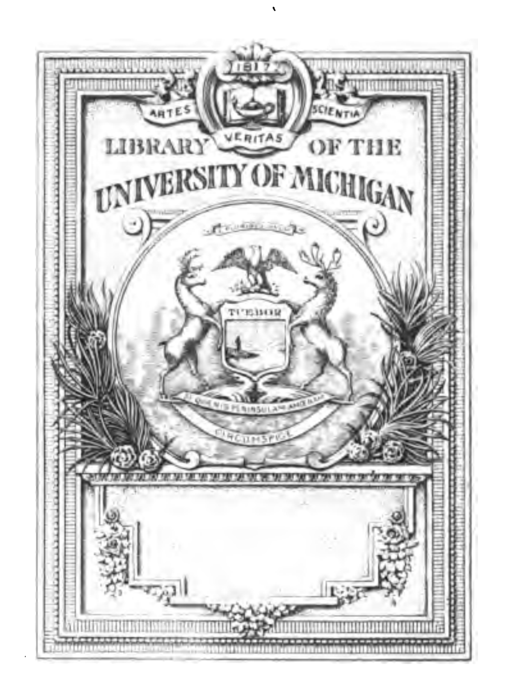



1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

Zeitschrift

für

wissenschaftliche Theologie.

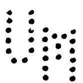
In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

A. Hilgenfeld,

Doctor der Theologie und der Philosophie
und der ersteren a. o. Professor in Jena.

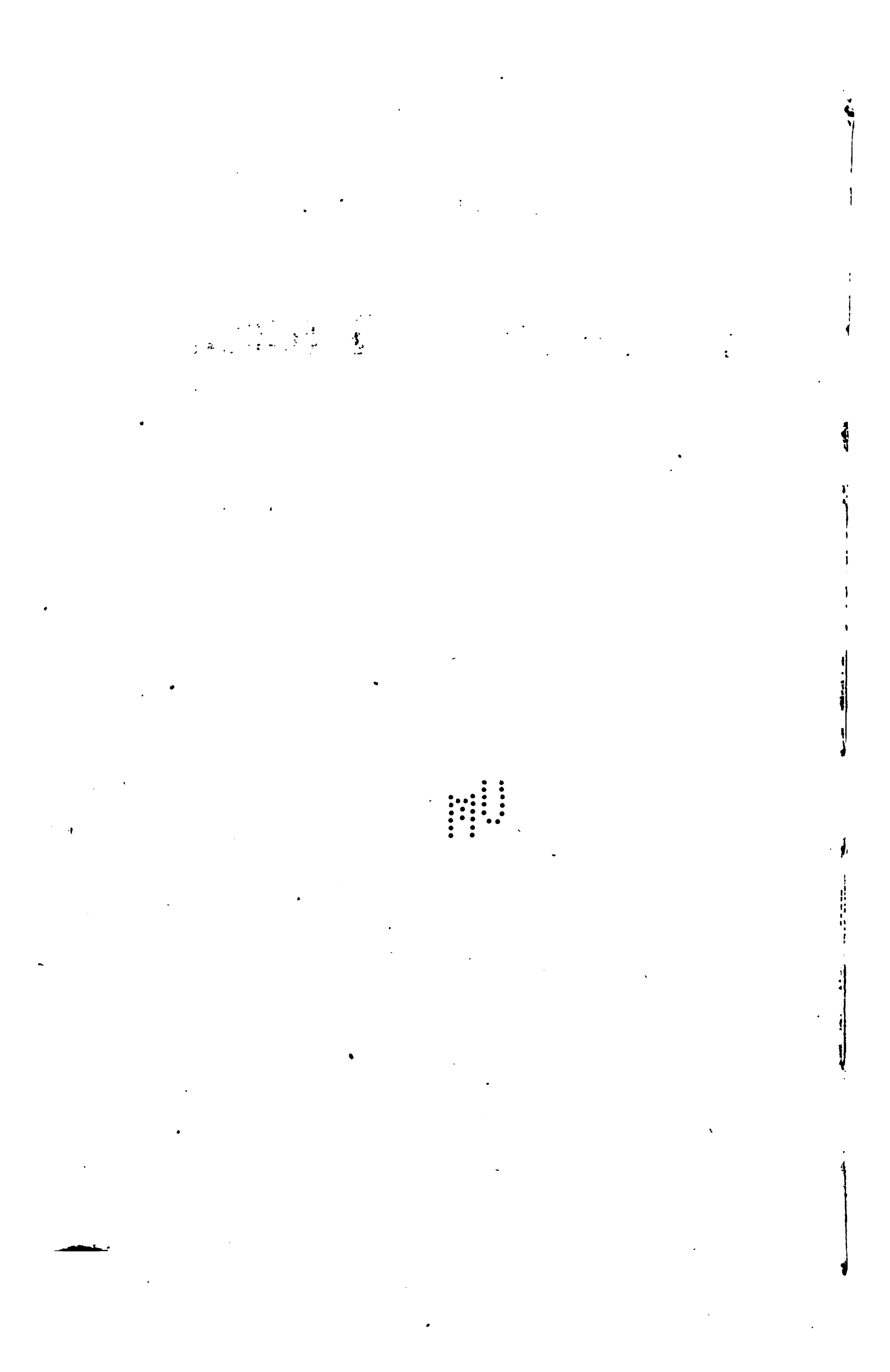


Sechster Jahrgang.

Halle,

C. E. M. Pfeffer.

1863.



Biblical studies + theology
Harrass.
10-27-31
23861

Inhaltsverzeichniss.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

I.

Die Theologie des neunzehnten Jahrhunderts

nach ihrer Stellung zu Religion und Christenthum und mit besonderer Rücksicht auf Baur's Darstellung,

von

A. Hilgenfeld.

Das neueste Werk, welches aus dem reichen Nachlasse des verewigten Baur erschienen ist, die „Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts"[1]), kommt jedenfalls einem tiefgefühlten Bedürfnisse entgegen, nämlich der Verständigung über die gegenwärtige Lage und Aufgabe des Protestantismus, insbesondre über den Stand der protestantischen Theologie. Da mag es denn einer „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" gerade bei ihrem Eintritte in ein zweites Lustrum wohl anstehen, die Theologie unsers Jahrhunderts nach ihrem gegenwärtigen Stande zu betrachten[2]).

In der auf alle Fälle sehr lehrreichen Darstellung Baur's erscheint die Theologie des neunzehnten Jahrhunderts als ein rastloser Kampf der Vernunft oder der philosophischen Zeitbildung mit dem orthodoxen Christenthum, zum Theil auch

---

1) Herausgegeben von E. Zeller, Tübingen 1862, ein Werk, welches zwar nicht in abschliessender Vollendung, wohl aber in der ganzen Frische und Unmittelbarkeit des akademischen Vortrags vorliegt.

2) Diese Betrachtung schliesst sich an die Abhandlung über: „Die wissenschaftliche Theologie und ihre gegenwärtige Aufgabe" an, welche als Vorwort diese Zeitschrift 1858 eröffnete.

mit dem Christenthum selbst. Namentlich geht Baur darauf aus, an demjenigen Theologen, welcher vor ihm unzweifelhaft die erste Stelle unter den protestantischen Theologen eingenommen und noch jetzt seine grosse Bedeutung nicht verloren hat, an Schleiermacher die Unmöglichkeit aller Vermittelungs- und Ausgleichungs-Versuche aufzudecken. „Was in einem constitutionellen Staat die Verfassungsurkunde ist, welche das demokratische und das monarchische Princip in der Form der constitutionellen Monarchie so lange vereinigt, bis die nie ruhende Opposition des demokratischen Princips das absolute Recht der Monarchie durchbricht und die in ihr gesetzte Schranke vollends aufhebt, das“, sagt Baur S. 182 f., „ist auf dem theologischen Gebiete die Schleiermacher'sche Glaubenslehre. Auch sie wollte gleichsam einen constitutionellen Vertrag zwischen dem demokratischen Princip der Vernunft und dem monarchischen Recht des Christenthums schliessen, aber das künstlich geknüpfte Band hatte auch hier keinen innern Bestand.“ Als den Ausgang der theologischen Entwickelung lässt uns Baur also jenen Kampf der christlichen Glaubenslehre mit der modernen Wissenschaft erscheinen, welchen Strauss bekanntlich dargestellt hat, und von der Straussischen Glaubenslehre scheidet er S. 404 nur mit der Hinweisung auf die Thatsache, in welchem unversöhnlichen Widerstreit mit dem alten Glauben die moderne Wissenschaft begriffen ist. Der grosse Kirchen-Historiker kann zwar die Stellung L. Feuerbach's zu Religion und Christenthum nur als eine Uebertreibung ansehen[1]; aber bei Strauss überlässt er es einem jeden selbst,

1) Auch Baur bemerkt S. 393, dass der Anthropologie Feuerbach's, welchen er sonst als eine edlere, gehaltvollere Persönlichkeit über Bruno Bauer stellt, mit Recht der Vorwurf der Einseitigkeit zu machen sei, dass ihm alle Wahrheit nur im Sinnlichen und unmittelbar Wirklichen liege, dass der Egoismus, welchen er der Religion zum Vorwurfe macht, überhaupt das Princip dieses Standpuncts ist. „Das Princip der Zeit ist das Selbstbewusstsein des Menschen als die absolute Macht über alles, als das Unmittelbarste, woran der Mensch sich zu

wie er über die Negativität dieses Resultats hinwegzukommen und den in das allgemeine Bewusstsein eingedrungenen Zwiespalt subjectiv in sich auszugleichen weiss. Da drängt sich denn jedem Theologen und jedem Protestanten, welcher für die Theologie Sinn hat, unabweislich die Frage auf, ob die Theologie des neunzehnten Jahrhunderts wirklich zu einem objectiv so unlösbaren Zwiespalt geführt hat.

Unserm Jahrhundert ist ein Jahrhundert der Aufklärung vorhergegangen[1]). Und dieses Jahrhundert hat einen langwierigen und erfolgreichen Kampf gegen die positiven oder geoffenbarten Religionen wie gegen die mit ihnen verbundene Ausschliesslichkeit und Unduldsamkeit geführt. Möchte ich auch nicht mit Baur (S. 90) sagen, dass am Ende des vorigen Jahrhunderts mit dem entschwundenen Glauben an die Lehren und Satzungen der Kirche auch die Religion selbst jeden Haltpunct in dem Bewusstsein der Zeit verloren hatte, und dass alles, was Religion hiess, dem Bewusstsein der Zeit etwas völlig Aeusserliches, Fremdartiges, Unwesentliches geworden war; muss es vielmehr Baur selbst (S. 93) hervorheben, dass man, bei allem Hasse gegen die positiven Religionen, eine natürliche Religion sich wohl gefallen liess und selbst mit Achtung von ihr sprach: so waren es doch die bestehenden, geschichtlich gegebenen Gestalten der Religion, mit welchen die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts zerfallen war. Die natürliche oder moralische Religion, in deren Namen man die positiven Religionen bekämpfte, war

---

halten hat; wenn man aber nicht, was bei Hegel der Hauptpunct ist, die Wahrheit des Selbstbewusstseins in das Allgemeine setzt, das alles subjective Denken und Wollen zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, so löst sich alles, was dem Leben Einheit und Zusammenhang giebt, in die rohe Herrschaft des Egoismus auf."

1) Dasselbe hat einen gründlichen Bearbeiter gefunden an H. Hettner (Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, dritter Theil: Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert, erstes Buch: vom westphälischen Frieden bis zur Thronbesteigung Friedrich's des Grossen, Braunschweig 1862), welcher auch die Entwickelung der deutschen Theologie sorgfältig behandelt.

in der That nur eine nebelhafte Abstraction von dem wirklichen Leben der Religion. Die Lücke, welche durch den ganzen Umschwung der Zeit in dem allgemeinen Bewusstsein entstanden war, ward daher zunächst durch die freie Erhebung zu dem Ewigen und Göttlichen in der Kunst und Philosophie ausgefüllt. Diese beiden Mächte sind jedoch der Religion keineswegs fremd, vielmehr von jeher die unzertrennlichen Gefährtinnen jeder höhern Religion gewesen. Namentlich ist es die Philosophie, welche nach ihrem ganzen Wesen nicht umhin konnte, sich auch zu der Religion und dem Christenthum in ein näheres Verhältniss zu setzen, und so unmittelbar zur Religions-Lehre oder zu einer Theologie werden musste. Aber das Verhältniss, in welches die neuere Philosophie seit ihrem grossen Aufschwunge durch Kant zu der positiven Religion trat, war in Vergleichung mit der Aufklärungszeit mehr und mehr ein befreundetes und anerkennendes. Und diese Annäherung der philosophischen Zeitbildung an die geschichtlich gegebenen Religionen sollte nur eine vorübergehende Selbsttäuschung gewesen sein, welcher in dem zweiten Dritttheile unsers Jahrhunderts die bittere Enttäuschung nachfolgte? Die Philosophie, welche mehr und mehr die Stelle des aufgeklärten Bewusstseins einnahm, sollte zu einem noch entschiedenern und durchgreifendern Bruche mit der Religion geführt haben? Eine solche Vorstellung muss von vorn herein ernstliche Bedenken erregen.

Man muss zunächst fragen, ob denn die Philosophie, welche mit einem neuen, grossartigen Aufschwunge des 18. Jahrhunderts beschliesst und das 19. eröffnet, von Hause aus so unchristlich war, dass ihr Verhältniss zu Religion und Christenthum endlich in eine Scheidung auslaufen musste? Eine weltgeschichtliche Auffassung des Christenthums und der neuern Philosophie kann in beiden die Einheit des Princips und den gemeinsamen Unterschied von der vorchristlichen Philosophie nicht verkennen. Dieser hat gerade das Princip des Selbstbewusstseins, welches man als das Princip der neuern philosophischen Zeitbildung anzusehen pflegt,

noch ganz gefehlt. In allen ihren Gestaltungen nimmt die alte Philosophie zu der gegenständlichen Welt noch ein unmittelbares Verhältniss ein, welchem die Vermittelung durch das Selbstbewusstsein fehlte. Daher musste die vorchristliche Philosophie in einen principiellen Dualismus des Ideellen und des Materiellen verfallen. Bei ihrer Erhebung über das Stoffliche zum Ideellen, über die Natur zur reinen Gedankenwelt hat die griechische Philosophie doch niemals vermocht, den Naturalismus, von welchem sie ausgegangen war, zu überwinden. Sie musste dualistisch werden, weil ihr die ursprüngliche Einheit des Idealen und des Realen, des Denkens und des Seins in dem Selbstbewusstsein fehlte. Dieser metaphysische Dualismus ist den beiden grössten philosophischen Systemen des Alterthums, dem platonischen und dem aristotelischen, eigenthümlich[1]). Auch der Stoicismus, welcher den ursprünglichen Naturalismus theoretisch erneuerte, musste den einmal zum Bewusstsein gekommenen Gegensatz des Ideellen und des Materiellen in den beiden Seiten der Einen *οὐσία*, der leidenden und der thätigen, der *ὕλη* und des *λόγος*, anerkennen und liess denselben Dualismus ohnehin auf dem praktischen Gebiete in dem unvermittelten Gegensatze des Vernünftigen und der natürlichen Triebe und Leidenschaften deutlich hervortreten. Für das philosophische Bewusstsein der alten Welt konnte es daher kein höheres Ziel des Menschen, keine andre Erlösung geben, als die Flucht aus der Sinnenwelt oder die Ertödtung der Sinnlichkeit. Beides war in der That ein Hinaustreten aus dem Selbstbewusstsein, wie es nicht nur durch die neu-platonische Ekstase, sondern auch durch die stoische Apathie seinen sprechendsten Ausdruck gefunden hat.

Dagegen ist das grosse, weltgeschichtliche Princip, welches das Christenthum zunächst als Religion in das Bewusstsein der Welt eingeführt hat, eben das Princip des Selbst-

---

1) Vgl. Zeller, Griech. Philosophie 2. Aufl. II, 1, S. 484 f. II, 2, S. 122. 633 f.

bewusstseins[1]). In dem religiösen Selbstbewusstsein des Christenthums wird der Mensch sich ebensowohl durch alles, was die urchristliche μετάνοια in sich schliesst, seiner eigenen Nichtigkeit, seines Zusammenhangs mit einer vergänglichen Welt, seines Abstands von der Vollendung, als auch eben seiner Theilnahme an dieser Vollendung oder seiner Erlösung aus der Vergänglichkeit bewusst[2]). Die beiden Pole der Gottes-Ferne und der Gottes-Nähe, des Sünden- und des Erlösungs-Bewusstseins, welche das Christenthum in dem religiösen Selbstbewusstsein zusammenfasste, entsprechen ganz den beiden principiellen Gegensätzen einer Gebundenheit an die Materie und einer Erhebung zu dem Ideellen, welche das Bewusstsein der alten Welt noch in keiner Einheit zusammenzufassen vermochte. Freilich hat dieser principielle Dualismus der vorchristlichen Zeit in seiner strengern morgenländischen wie in seiner mildern hellenischen Gestalt noch lange auf die christliche Weltansicht eingewirkt, in welcher er durch Verschmelzung mit dem sittlich-religiösen Gegensatze des Sünden- und des Erlösungs-Bewusstseins erst recht schroff geworden zu sein scheint. Aber die hinübergreifende Einheit des Selbstbewusstseins, welches mitten auf der Erde seinen Wandel im Himmel hat (Phil. 3, 20), konnte doch nie verloren gehen, und aus den aufgeschlossenen Tiefen des Innern musste

1) Dass dieses Princip den heidnischen Religionen mit ihrer Gebundenheit an das Natürliche noch fehlte, bedarf keiner weitern Ausführung. Auch der Supernaturalismus des Judenthums liess das Princip des Selbstbewusstseins in der blossen Unterwerfung unter den göttlichen Willen wie in der Beschränkung auf eine einzelne Volksthümlichkeit noch nicht aufkommen und hatte die Erlösung, welche das religiöse Selbstbewusstsein erst abschliesst, bloss in der Sehnsucht und Erwartung.

2) Zu dieser anthropologischen Grundansicht des Christenthums ist die theologische Ergänzung das christliche Hauptdogma von der Dreieinigkeit, welches nicht bloss den drei Momenten des christlichen Selbstbewusstseins dem Geiste, wie er mitten in der Zeitlichkeit sich in dem Ewigen zu Hause weiss, entspricht, sondern auch überhaupt erst den Begriff Gottes als selbstbewussten Geistes, welcher bei einer unterschiedslosen Einheit undenkbar ist, zu seinem Rechte kommen lässt.

früher oder später eine völlige Neugestaltung der denkenden Weltansicht hervorgehen. Es ist daher kein Abfall von dem weltgeschichtlichen Princip des Christenthums, sondern vielmehr eine seiner bedeutendsten Entfaltungen, wenn die neuere Philosophie seit dem 17. Jahrhundert sich zwar von dem dienenden Abhängigkeits-Verhältniss zu der Theologie und überlieferten Kirchenlehre, in welcher jedoch das christliche Princip wahrlich nicht für alle Zeiten erschöpft war, aber auch von der langen Herrschaft des Aristoteles und der scholastischen Philosophie, mit welcher sich die christliche Weltansicht so viele Jahrhunderte hindurch beholfen hatte, völlig lossagte, um aus den Tiefen des denkenden Selbstbewusstseins frei und unabhängig eine neue Weltansicht zu bilden. So wenig als der Bruch mit der äussern kirchlichen Auctorität den Protestantismus überhaupt aus der lebendigen Entwickelung des Christenthums herausreisst: so wenig kann derselbe Bruch, durch dessen weitere Vollziehung die neuere Philosophie in ihrer Selbständigkeit hervorging, von vorn herein als ein Abfall von dem innersten Wesen des Christenthums gelten.

Die neuere Philosophie schliesst sich vielmehr nach ihrem Ursprunge genau an die lebendige Entwickelung des Christenthums an. Nachdem der Protestantismus die ursprüngliche Selbstgewissheit des Christenthums erneuert, durch den grundsätzlichen Bruch mit der äussern Auctorität sich den Weg zu der innern Selbstgewissheit des Glaubens gebahnt und in derselben seine religiöse Befriedigung gefunden hatte, schlug auch die Philosophie ganz die entsprechende Bahn ein. Bei Cartesius beginnt sie mit einer neuen Selbstgewissheit des Geistes, welche dem innersten Wesen des Christenthums und des Protestantismus entspricht. Wie in dem Christenthum eine völlige Sinnesänderung und Busse der Heilsgewissheit, in dem Protestantismus der grundsätzliche Bruch mit der äussern kirchlichen Auctorität der innern Selbstgewissheit der Rechtfertigung vor Gott vorhergeht: so war bei Cartesius der Zweifel an allem, der Bruch mit der Aussenwelt über-

haupt die Vermittelung jener Selbstgewissheit des reinen Denkens, welche der Satz Cogito ergo sum als Princip des philosophischen Wissens aussprach. Dieser Satz hatte ja den Sinn einer ursprünglichen Einheit von Sein und Denken, welche der alten Philosophie stets als zwei ursprüngliche und unausgleichbare Gegensätze auseinander gefallen waren. Beide fallen aber bei Cartesius nicht bloss in dem Selbstbewusstsein des Menschen ursprünglich zusammen, sondern auch schon in dem Unendlichen oder Absoluten, dessen Begriff erst jetzt wahrhaft möglich war. Auch hier machte Cartesius bereits dieselbe Einheit von Denken und Sein, zunächst als eine in dem Begriffe selbst enthaltene Nothwendigkeit des Daseins geltend[1]). Das, worin er die beiden Pole des Idealen und des Realen principiell zusammenfasste, war also der Grundbegriff des Geistes überhaupt, in welchem Denken und Sein, Subject und Object ursprünglich Eins sind. Wir erhalten schon bei ihm die beiden verschiedenen Ausgangspuncte, zwischen welchen sich die weitere philosophische Entwickelung meist abwechselnd bewegte, das Selbstbewusstsein und die Idee des Absoluten, oder den Grundbegriff des endlichen und des unendlichen Geistes. In beiden Fällen war es aber nicht mehr Sein oder Denken, Ideales oder Reales, sondern vielmehr die ursprüngliche Einheit beider, wovon man ausging.

War es also auf keinen Fall ein Zufall, sondern eine innere Wesensverwandtschaft, dass auf die christliche Religion des Geistes die neuere Philosophie als die Philosophie des Geistes gefolgt ist: so hat dieselbe auch, wie wir schon an Kant sehen, eine ganz andre Stellung des denkenden Bewusstseins zu der positiven Religion eingeführt, die tiefsten Grundgedanken des Christenthums, inwiefern sie eben in dem religiösen Selbstbewusstsein wurzeln, wieder zu Ehren gebracht. Und im Zusammenhang mit dieser neuen Erhebung der Philosophie begegnen uns schon an der Schwelle

1) Meditatt. V, p. 33, Princ. phil. I, 14 sq.

unsers Jahrhunderts die drei Hauptgestalten der neuern Theogie, welche sich bis in die Gegenwart hineinziehen, die moralische, die speculative und die mystische Religions-Ansicht[1]).

Wie Cartesius durch den Zweifel an allem zu der Selbstgewissheit des denkenden Geistes gelangte, so kam Kant durch seine Kritik der reinen Vernunft oder des Erkenntniss-Vermögens zu derselben Einheit von Sein und Denken in dem Selbstbewusstsein, welches er recht eigentlich zur Selbsterkenntniss geführt hat. Blieb nun Kant auch auf theoretischem Gebiete bei der Beschränkung auf das Subject stehen, erkannte er auch die Ideen des Uebersinnlichen und Unbedingten theoretisch nur als unerlässliche Probleme an, welche die Vernunft in der Reihe des Bedingten niemals abschliessen lassen: so erhielten diese Ideen doch ihre Bestätigung durch die Selbstgewissheit der praktischen Vernunft. In dem sittlichen Bewusstsein hat man die Gewissheit, nicht bloss der vergänglichen Erscheinungswelt, sondern auch einer übersinnlichen Geisterwelt anzugehören. Das sittliche Wesen des Menschen ist also bei Kant das Band zwischen der Welt der Phaenomena und der Noumena. Der Gegensatz einer intelligiblen und einer Erscheinungswelt, welcher dem metaphysischen Dualismus der alten Philosophie zu Grunde lag, wird bei Kant überwunden auf dem Gebiete der praktischen Vernunft[2]). Diese Ueberwindung ist aber nicht nur schon an sich ein Seitenstück zu der Aufhebung jenes Gegensatzes in dem religiösen Selbstbewusstsein des Christenthums, sondern führt uns auch noch tiefer in das

1) Es gehört zu der grossen Bedeutung Lessing's, über welchen Hr. Röpe durch seine Ehren-Rettung Göze's (Hamburg 1860) jetzt die gründlichen Schriften von C. Hebler (Lessing-Studien, Bern und St. Gallen 1861) und von Aug. Boden (Lessing und Göze, Leipz. 1862) veranlasst hat, dass er diese verschiedenen Gestalten unsers Jahrhunderts wie im Keime in sich schliesst, was auch die Ev. K.-Ztg. (1862, Nr. 71 f. S. 845 f.) in dem Aufsatze über Lessing als Theologen auf ihre Weise anerkannt hat.

2) Man vergleiche besonders Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke IV, S. 79 f. der Hartenstein'schen Ausgabe.

eigenthümliche Bewusstsein des Christenthums hinein, zu welchem Kant schon eine ganz andre Stellung einnimmt, als die vorhergehende Aufklärungszeit.

Die Moralität, deren strengere Fassung bei Kant auch Baur (S. 62) ganz dem Geiste des Christenthums gemäss findet, soll ja auch der Kern der Religion sein. Anstatt nun aber mit der Aufklärung die moralische Religion in einen ausschliessenden Gegensatz gegen das positive Christenthum zu stellen, behauptet Kant nicht bloss an sich die Möglichkeit, dass eine Religion zugleich die natürliche und geoffenbart sein könne, wenn die Vernunft auf sie von selbst hätte kommen können und sollen, aber nicht so früh und vollständig gekommen sein würde[1]), sondern er hat auch die eigentlichen Grundlehren des Christenthums, welche die Aufklärung verworfen hatte, von der moralischen Seite gewürdigt. Ist das sittliche Wesen des Menschen schon an sich eine Ueberwindung des Gegensatzes zwischen der intelligiblen und der Erscheinungs-Welt, so enthält es vollends in seiner Bethätigung die Entscheidung eines ursprünglichen Gegensatzes in dem Menschen, welcher ganz dem Verhältniss von Sünde und Gnade in dem christlichen Bewusstsein entspricht. Auch die reine Moral-Religion lehrt ja ein angeborenes, aber gleichwohl selbstverschuldetes Böses in dem Menschen, dessen Ursprung in der heiligen Schrift als der Sündenfall des ersten Menschen dargestellt wird. Wenn der Ursprung des Bösen nach der Kirchenlehre in einer jeder wirklichen Sünde vorhergehenden Erbsünde liegt, so ist derselbe auch nach Kant nicht empirisch, sondern liegt vor aller Erfahrung in einem radicalen Hange der menschlichen Natur. Daher erfordert auch die reine Moral-Religion eine völlige Revolution in der Gesinnung, welche eine neue Geburt oder Schöpfung heissen kann, obwohl sich keine Nöthigung absehen lässt, diese Umwandlung auf eine göttliche Gnadenwirkung zurückzuführen.

1) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Werke VI, 333.

Ebenso ursprünglich ist in dem Menschen aber auch das gute Princip; und da die Menschheit in ihrer moralischen Vollendung der letzte Endzweck der Schöpfung ist, so kann die Idee des Gott wohlgefälligen Menschen als der ewige Sohn Gottes betrachtet werden, welcher zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabsteigt. Die innere Umwandlung des Menschen zum Guten kann vorgestellt werden als die Aufnahme dieses Sohns Gottes, welcher für den, der (praktisch) an ihn glaubt, die Schuld trägt. Und die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit wird personificirt, als habe der Sohn Gottes als Repräsentant der ihrer alten Gesinnung absterbenden Menschheit ein für allemal den Tod erlitten. Alles dieses enthält wahrlich eine tiefe Würdigung des positiven Christenthums nach seinem moralischen Gehalte. Die moralische Vernunft-Religion steht schon bei Kant in einem anerkennenden Verhältniss zu dem positiven Christenthum. Zwar kommt zu der allgemeinen Kirche, welche auf dem Vernunftglauben beruht, wegen der Schwäche der Menschheit noch ein besonderer Gottesdienst hinzu, beruhend auf statutarischen Geboten, welche den Inhalt des historischen Glaubens bilden[1]). Und der Kirchen-Glaube, welcher dem Vernunft-Glauben zeitlich vorhergeht, muss es sich gefallen lassen, mit allen seinen Mysterien, wie die Dreieinigkeitslehre, nach der reinen Moral geprüft

1) Baur fragt a. a. O. S. 65: warum denn die Ideen der moralischen Vernunft von Anfang an in einer solchen Verhüllung erscheinen, und meint, Kant, wisse darauf keine Antwort zu geben; er sage nur, die reine Vernunft-Religion finde den moralischen Glauben schon vor; beide stehen ganz unvermittelt neben einander, sie verhalten sich zwar wie Inhalt und Form, aber man wisse nicht, wie sie zusammenkommen und zusammengehören. Aber ist es keine Antwort auf jene Frage, wenn Kant a. a. O. S. 273 f. eine besondre Schwäche der menschlichen Natur daran schuld sein lässt, dass auf den reinen Vernunftglauben niemals so viel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen? Daher ein besonderer Gottesdienst u. s. w.

und ausgelegt zu werden[1]). Der allmälige Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen (moralischen) Religionsglaubens soll die Annäherung des Reichs Gottes sein. Kant trifft in der Art, wie er die drei Grundlehreu von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zwar nicht als Erkenntnisse der theoretischen Vernunft, wohl aber als Postulate der praktischen Vernunft anerkennt und sie als die wesentlichen und bleibenden Lehren der Religion darstellt, noch ziemlich mit der Aufklärung zusammen, deren gemässigte Vertreter die natürliche oder moralische Religion bereits auf diese Dreieinigkeit zurückgeführt hatten. Aber wie hoch steht er über dieser Aufklärung, und wie tief ist er in das innerste Wesen des positiven Christenthums eingedrungen in allem, was er über den innern Kampf und Sieg des guten Princips in dem Menschen sagt!

Die vermittelnde Ausgleichung mit der alten Welt- und Religions-Ansicht, welche sich bei Kant ebensowohl in der Anerkennung eines Dings an sich als auch in diesem Festhalten der Grundlehren einer natürlichen Religion und in der Unentschiedenheit des Urtheils über die Thatsächlichkeit einer übernatürlichen und wunderbaren Offenbarung kund giebt, ward auf der einen Seite grundsätzlich abgethan durch Fichte, dessen subjectiver Idealismus mit den Dingen wie mit dem Gott ausserhalb des Bewusstseins brach. Indem Fichte die moralische Auffassung der Religion durch die kühne Behauptung, dass es keine andre Religion als die des freudigen Rechtthuns, keine andre Gottheit als die moralische Weltordnung gebe, auf die Spitze trieb, und mit dieser entschiedenern Stellung der neuern Philosophie gegen den alten Religionsglauben einen ernstlichen Widerstand des letztern hervorrief, bildet er schon die hitzigen Kämpfe zwischen der Philosophie und dem theologischen Positivismus vor, welche

1) Hier ist bekanntlich auch die Stelle der moralischen Schrift-Auslegung Kant's, welche allerdings noch den Mangel einer rein geschichtlichen Stellung zu der Kirchenlehre beweist und der alten allegorischen Schrift-Erklärung der Alexandriner verwandt ist.

sich durch unser Jahrhundert hindurchziehen. Auf der andern Seite konnte dieselbe äusserlich vermittelnde Ausgleichung des moralischen Vernunftglaubens mit dem alten Religionsglauben ohne den tiefern Kern und Gehalt der Kantischen Religions-Ansicht einen weit reichenden und lange währenden Eingang in die deutsche Theologie finden. Die Richtung, welche sich als theologischer Rationalismus bis in die Mitte unsers Jahrhunderts in Geltung erhielt, gab jene höhere Stellung, welche Kant dem reinen Rationalismus über den Gegensätzen des Supernaturalismus und des Rationalismus angewiesen hatte, allmälig auf und schmolz mit dem letztern oder mit der Leugnung einer übervernünftigen Offenbarung thatsächlich zusammen. Diese Richtung hielt sich auch fast nur an die Aussenseite der Kantischen Religions-Ansicht, an die neue Dreieinigkeit von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, ohne das Tiefere bei Kant, den ursprünglichen Gegensatz und die Ueberwindung des bösen Princips durch das gute in dem moralischen Bewusstsein, das moralische Ideal eines ewigen Sohns Gottes und seiner Stellvertretung für die Sünden der Menschheit, zu würdigen. Aber der theologische Rationalismus, welcher auch auf geschichtlichem Gebiete, namentlich in der ATlichen Schrift-Forschung, eine gewisse Unbefangenheit gegen spätere Verirrungen wahrte, war doch immer, bei aller Verflachung und Hinneigung zu der vor-kantischen Aufklärungs-Theologie, ein wirklicher Ausläufer der moralischen Religions-Ansicht des grossen Königsberger Philosophen und konnte, auch nachdem er auf den Höhen der Wissenschaft bereits überwunden war, seinem ganzen Wesen nach eine grosse praktische Wirksamkeit in der Kirche behalten[1]).

---

1) Bei der Darstellung dieses theologischen Rationalismus ist es ein kleines Versehen, wenn Baur (S. 177) Wegscheider's Institutionen, welche zuerst 1815, dann 1819 mit einer nachträglichen Widmung an die Manen Luther's zum Jubelfeste 1817 erschienen sind, im J. 1817 zum erstenmal herausgegeben sein lässt.

Die zweite Hauptgestalt der Theologie unsers Jahrhunderts, die speculative, ward begründet durch den neuen Umschwung der Philosophie, welchen Schelling eingeführt, Hegel vollendet hat. Die neuere Philosophie kam, nachdem sie den Kriticismus Kant's und den subjectiven Idealismus Fichte's durchlaufen hatte, wieder auf ihren andern Ausgangspunct zurück. Aus einer Philosophie des Selbstbewusstseins ward sie zu einer Philosophie des Absoluten. Sie ging nun aus von der ursprünglichen Einheit des Seins und des Denkens in der Idee des Absoluten als der objectiven Vernunft, der absoluten Identität mit sich selbst, welche in der Welt des Geistes mit dem Uebergewichte der Subjectivität oder Idealität, in der Welt der Natur mit dem Uebergewichte der Objectivität oder der Realität aus sich heraustritt. Baur sagt (S. 76) mit Recht, dass Schelling die Philosophie wieder zu einer Wissenschaft des Göttlichen gemacht hat. Bei dem Uebersinnlichen wie bei dem Sinnlichen fielen nun die Schranken des Dings an sich hinweg. Die ewige Selbstoffenbarung der Gottheit als der unendlichen Vernunft in den Dingen und die gleich ewige Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott ward jetzt als das grosse Geheimniss der Welt erkannt. Auch das ehrwürdige Geheimniss der Religion, welches die Kirche als ein unbegreifliches Mysterium bewahrt, die Aufklärung über Bord geworfen hatte, schien sich dieser speculativen Philosophie völlig zu enthüllen. Die geschichtliche Gestaltung der Religion ward nun in ihrer Vernünftigkeit und Nothwendigkeit erkannt und „historisch construirt." Wie die Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in das Endliche der erste Gedanke des Christenthums sei: so schliesse sich, erklärte Schelling[1]), seine ganze Ansicht des Universum und seiner Geschichte in der Idee der Dreieinigkeit ab. Der ewige Sohn Gottes sei das Endliche selbst, wie es in der

1) Vorlesungen über das akademische Studium (1803) S. 184 f., Werke 1, 5 S. 294.

ewigen Anschauung Gottes ist und als leidender Gott im Gipfel seiner Erscheinung die Welt der Unendlichkeit oder die Herrschaft des Geistes eröffnet. Es war also die theoretische Seite, der Ideen-Gehalt der Religion und des Christenthums, welche durch Schelling, wie die moralische durch Kant, wieder zur Anerkennung kam. Baur kann der Schelling'schen Philosophie das grosse Verdienst nachrühmen, dass sie ein neues Interesse sowohl für die weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums überhaupt, wie sie nur auf dem Standpunct der speculativen Betrachtung erkannt werden konnte, als auch für den Inhalt seiner positiven Dogmen weckte. „Gerade diejenigen Dogmen des Christenthums, welche der flache Rationalismus am meisten in Misskredit gebracht hatte, lernte man jetzt nicht bloss als tiefsinnige Mysterien des Glaubens, sondern auch als die höchsten Probleme der philosophischen Speculation auffassen" (S. 79). An die Stelle des frühern Gegensatzes von Vernunft-Religion und geoffenbarter oder positiver Religion trat nun vollends die Anerkennung des in der positiven Religion gegebenen Vernunft-Gehalts. Eben weil Schelling die Geschichte selbst als eine Offenbarung der Gottheit, als gegründet in einer ewigen Nothwendigkeit auffasste, musste er auch in dem Positiven des Christenthums, welches die Aufklärung verworfen, die kritische Philosophie in Moral-Religion aufgelöst hatte, eine höhere Vernünftigkeit anerkennen. Die wahre Vernunft-Religion sollte nun nicht mehr, wie selbst bei Kant, darin bestehen, dass man das Positive und Historische aus dem Christenthum ganz entferne, sondern vielmehr darin, dass man es in seiner Vernünftigkeit und Nothwendigkeit begreife, oder in der Einsicht, dass es nur zwei Erscheinungen der Religion überhaupt giebt, die polytheistische Natur-Religion und die sittliche Anschauung Gottes in der Geschichte. Was das Christenthum auszeichne, sei nicht seine Moral, sondern jener speculative Gehalt, welcher endlich die exoterische Form sprengen und als das absolute Evangelium auftreten werde.

Gleichwohl steht diese speculative Religions-Ansicht, zu welcher übrigens eigentlich schon Lessing den Grund gelegt hatte, auch in einem nähern Verwandtschafts-Verhältniss zu dem tiefern Gehalte der Kantischen. Der moralische Process in dem Menschen, welchen Kant als den Kern der Religion betrachtet hatte, das Eingehen des Menschen in einen der sittlichen Ordnung widerstreitenden Zustand und seine Befreiung aus demselben durch den Durchbruch des guten Princips, ward ja bei Schelling nur allgemeiner gefasst als der Welt-Process, in welchen das Unendliche eingeht, um aus dieser Entäusserung zu sich selbst zurückzukehren. Freilich hat die Schelling'sche Philosophie, so sehr sie den Ideen-Gehalt der Religion zur Anerkennung gebracht und über die Dürftigkeit des Fichte'schen Gottesbegriffs hinausgeführt hat, bekanntlich den Vorwurf eines, wenngleich idealen, Pantheismus dauernd erfahren. Aber man mag über diesen Vorwurf denken, wie man will, auf alle Fälle hat Schelling in der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) den ernstlichen Versuch gemacht, über den Spinozismus und die Neben-Ordnung von Natur und Geist wirklich hinauszukommen, indem er die Natur in Gott selbst als Grundlage des Geistes, Gott als lebendigen Geist begreifen wollte.

Die Auffassung der Religion, welcher Schelling die Bahn brach, hat in der Theologie bis auf den heutigen Tag ihre Vertretung gefunden. So wenig Schelling seine speculative Ansicht mit dem biblischen Christenthum, über welches er sich bekanntlich sehr ungünstig aussprach, oder mit der empirischen Fassung der Theologen einssetzen wollte: so fehlte es doch bei ihm noch an einer schärfern, kritischen Auseinandersetzung zwischen der Idee der Menschwerdung Gottes und der geschichtlichen Erscheinung des Erlösers[1]).

1) Vgl. Baur a. a. O. S. 80. Es zeigt sich hier bei Schelling im Grunde dieselbe Unklarheit, welche Kant's moralische Schrift-Auslegung ausdrückt. Auch der speculativen Auffassung der Geschichte fehlte noch das Kritische.

Und die sich an ihn anschliessende Theologie liess, wie schon an Daub zu sehen ist[1]), in der Dogmatik den Unterschied der positiv-theologischen von der speculativ-theologischen Fassung vor der Einheit beider noch ganz zurücktreten. Dasselbe gilt auch von der weitern Entwickelung der speculativen Philosophie durch Hegel. Was die Hegel'sche Philosophie von der Schelling'schen unterscheidet, ist bei aller Gemeinsamkeit der Grundansicht hauptsächlich die durchgeführte dialektische Methode und die entschiedenere Fassung des Absoluten als des absoluten Geistes. Die absolute Idee, die Welt des reinen Gedankens, sollte ja aus ihrer Entäusserung in der Natur als bewusste Einheit von Subject und Object, als das Wissen von sich selbst oder als Geist ewig zu sich zurückkehren. Die ganze Weltansicht ward der Process des absoluten Geistes. Ist nun auch die Philosophie bei Hegel die höchste Gestalt, in welcher die absolute Idee sich ewig als absoluter Geist geniesst: so gehört doch auch die Religion nebst der Kunst zu den Gestalten des absoluten Geistes. Die Hegel'sche Philosophie wollte gerade alle Wahrheit der Religion begriffen und in sich aufgenommen haben. Die Religion, welche ebensowohl ein Wissen des Menschen von Gott als auch ein Wissen Gottes von sich selbst ist, hat denselben Inhalt mit der Philosophie, aber als Wahrheit für alle Menschen, in der Form der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes[2]). Die Entäusserung der Idee und ihre Rückkehr zu sich selbst im Geiste soll auch der wesentliche Gehalt des Christenthums sein, welcher hier vorgestellt wird als die Menschwerdung Gottes, sein Sterben und Auferstehen, sein höheres Leben als Geist in der Gemeinde. Die höchste Wahrheit des Christenthums ist also die Lehre von der Dreieinigkeit. Vater, Sohn und heiliger Geist sind die religiösen Vorstellungen des ewigen Wesens, wie es in die Welt der Erscheinung

1) Vgl. Baur a. a. O. S. 98 f.

2) Vgl. Hegel's Encyklopädie der philosoph. Wiss. 4. Aufl. S. 512 f.

eintritt und sich in der Nichtigkeit derselben als absoluter Geist offenbart.

Diese speculative Religions-Ansicht hat bekanntlich einen tiefgreifenden Einfluss auf die neuere Theologie ausgeübt. Die ursprünglich so befreundete Stellung der ältern Hegel'schen Schule zu der Religion, deren Hauptvertreter Marheineke war, liess noch ganz arglos die Einheit dieser Philosophie mit der Religion und der Kirchenlehre hervortreten. Freilich konnte von Anfang an der Vorwurf des Pantheismus und einer pantheistischen Umdeutung der Religionslehre nicht ausbleiben. Und der neue Bund der Philosophie mit der positiven Religion schien vollends ein Ende mit Schrecken zu nehmen, seitdem namentlich Strauss den anfangs fast übersehenen Unterschied der philosophischen und der religiösen oder theologischen Fassung in seiner ganzen Weite geltend machte. Dieselbe Philosophie, welche anfangs den theologischen Positivismus so begünstigt hatte, ging nun zur entschiedensten Bekämpfung desselben über, da die höchste Wahrheit nur in der Philosophie rein und vollkommen, dagegen in der religiösen Vorstellung auf niedere und getrübte Weise erkannt werden sollte. Dieser scheinbar so befremdende Umschwung ist jedoch nichts, was auf Rechnung der Hegel'schen Philosophie allein zu setzen wäre, sondern nur an ihr als der ausgebildetsten Gestalt, gewissermassen als der Gesammt-Vertreterin der neuern philosophischen Zeitbildung überhaupt besonders hervorgetreten. Die Unbestimmtheit des Verhältnisses zwischen dem Begrifflichen und dem Geschichtlichen, welche nur durch Kritik aufgehoben werden kann, zeigt sich ebenso in Kant's moralischer Schrift-Auslegung und in Schelling's historischer Construction der Religion wie in der ältern Hegel'schen Schule. Und hat jemand schon vor jener bedeutsamen Krisis ein bestimmtes Bewusstsein über den Unterschied des Philosophischen und des Religiösen gehabt, so ist es nur Schleiermacher als der Begründer und Haupt-Vertreter der dritten Hauptgestalt der neuern Theologie gewesen.

Diese dritte Gestalt der Theologie unsers Jahrhunderts, welche man im Allgemeinen die mystische oder die Gefühls-Theologie nennen kann, ging aus dem Bestreben hervor, der Religion ein ganz eigenthümliches, von der Welt des Wissens und des Handelns verschiedenes Gebiet zu wahren. In diesem Sinne hat Schleiermacher in den Reden über Religion (1799), welche den frischesten Ausdruck seiner Religions-Ansicht enthalten, als ein begeisterter Mystagog die gebildeten Verächter in das innerste Heiligthum der Religion eingeführt. Das religiöse Leben selbst soll bestehen vorzüglich aus jenen frommen Erhebungen des Gemüths, in welchen alle sonst bekannten einzelnen Thätigkeiten zurückgedrängt oder fest aufgehoben sind, und die ganze Seele aufgelöst ist in ein unmittelbares Gefühl des Unendlichen und Ewigen und ihrer Gemeinschaft mit ihm[1]. Freilich ist der Religion die Betrachtung wesentlich, und wer in zugeschlossener Stumpfsinnigkeit hingeht, wem nicht der Sinn offen ist für das Leben der Welt, den wird man nie fromm nennen wollen. Aber diese Betrachtung geht nicht auf das Wesen eines Endlichen im Gegensatz gegen das andre Endliche; sondern sie ist nur die unmittelbare Wahrnehmung von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Dieses suchen und finden in allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Thun und Leiden, und das Leben selbst nur haben und kennen im unmittelbaren Gefühl als dieses Sein, das ist Religion. Ihre Befriedigung ist, wo sie dieses findet, wo sich diess verbirgt, da ist für sie Hemmung und Aengstigung, Noth und Tod. Und so ist sie freilich ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, im Einen und Allen, in Gott und sieht alles in Gott und Gott in allem. Aber das Wissen und Erkennen ist sie nicht, weder der Welt noch Gottes, sondern diess erkennt sie nur an, ohne es zu sein; es ist ihr

1) Reden u. Rel. 2. Ausg. (1806). S. 29, Werke I, S. 160.

auch eine Regung und Offenbarung des Unendlichen im Endlichen, die sie auch sieht in Gott und Gott in ihr. Ebenso verhält sie sich zu der Sittenlehre, der Wissenschaft des Handelns. Auch diese will ja das Einzelne des menschlichen Handelns und Hervorbringens auseinander halten in seiner Bestimmtheit und zu einem in sich gegründeten und gefügten Ganzen ausbilden. Aber der Fromme weiss als solcher auch hiervon nichts. Er betrachtet ja freilich das menschliche Handeln; aber er sucht und sieht nur in allem dasselbige, nämlich das Handeln aus Gott, die Wirksamkeit Gottes in den Menschen. Nicht anders verhält sich die Religion zu dem Handeln selbst. Die Sittlichkeit ist etwas andres als die Frömmigkeit. Diese hat auch eine leidende Seite; sie erscheint auch als ein Hingeben, ein Sich-bewegen-lassen von dem Ganzen, welchem der Mensch entgegensteht, während jene sich immer nur zeigt als ein Eingreifen in dasselbe, als ein Selbstbewegen. Die Sittlichkeit hängt daher ganz an dem Bewusstsein der Freiheit, die Frömmigkeit dagegen ist gar nicht an diese Seite des Daseins gebunden, sondern ebenso rege in dem entgegengesetzten Gebiete der Nothwendigkeit, wo kein eigenes Handeln eines Einzelnen erscheint. Also sind doch beide verschieden von einander, und wenn freilich auf jedem Handeln aus Gott, auf jeder Thätigkeit, durch welche sich das Unendliche im Endlichen offenbart, die Religion mit Wohlgefallen verweilt, so ist sie doch nicht diese Thätigkeit selbst. So behauptet sie ihr eigenes Gebiet und ihren eigenen Charakter nur dadurch, dass sie aus dem der Wissenschaft sowohl als aus dem der Praxis gänzlich herausgeht, und indem sie sich neben beide hinstellt, wird erst das gemeinschaftliche Feld vollkommen ausgefüllt, und die menschliche Natur von dieser Seite vollendet. Die Religion zeigt sich als das nothwendige und unentbehrliche Dritte zu jenen beiden, als ihr natürliches Gegenstück, nicht geringer an Würde und Herrlichkeit. Wenn man die Religion nicht anerkennt als das Dritte, treten die beiden andern, das Wissen und das Handeln, so auseinander, dass

man die Einheit nicht erblickt. Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung, wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und Kunst, wahre Religion ist Empfindung und Geschmack für das Unendliche. Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls Eins wird mit dem Universum, bleibt er in der abgeleiteten des Bewusstseins ewig getrennt von ihm[1]). Das Gefühl, insofern es unser und des Universum gemeinschaftliches Sein und Leben auf die beschriebene Weise ausdrückt, insofern wir die einzelnen Momente desselben haben als ein Wirken Gottes in uns durch das Universum, das ist unsre Frömmigkeit, und was einzeln in diese Reihe gehörig hervortritt, das sind nicht unsre Erkenntnisse oder die Gegenstände unsrer Erkenntniss, auch nicht unsre Werke und Handlungen oder die verschiedenen Gebiete unsers Handelns, sondern lediglich unsre Empfindungen sind es und die Einwirkungen oder Handlungsweisen des Universum, denen sie entsprechen[2]). Es ist die allgemeine Verbindung mit der Welt, welche nur durch Gefühl möglich ist.[3]).

Diese Religions-Ansicht, welche der Zögling der Brüder-Gemeinde vortrug, ist zunächst mystisch. In den neuesten Mystikern sollte vielleicht noch ein ursprünglicher Strahl des innern Lichts glänzen, und seit langem her sollten sich alle wahrhaft religiösen Gemüther durch einen mystischen Anstrich auszeichnen[5]). Das innerste Heiligthum des religiösen Lebens schien nun aufgeschlossen zu sein, und die „Reden" konnten mit ihrer wunderbaren Gewalt auch einen Claus Harms mächtig ergreifen[6]). Diese Religions-Ansicht hängt aber auch mit der philosophischen Zeitbildung innig zu-

1) A. a. O. S. 59 f., Werke I, S. 184 f.
2) A. a. O. S. 77, Werke I, S. 196.
3) A. a. O. S. 163, Werke I, S. 252.
4) A. a. O. S. 32, Werke I, S. 162.
5) A. a. O. S. 201 f., Werke I, S. 300.
6) Vgl. das anziehende Buch von H. Lang: Religiöse Charaktere Bd. 1, Winterthur 1862, S. 353 f.

sammen und verleugnet den Schüler Plato's und Spinoza's nicht. Schleiermacher steht ganz auf dem Uebergange von dem subjectiven Idealismus Fichte's zu dem objectiven Idealismus, welchen Schelling nach dem Vorgange Spinoza's einführte[1]), und hat diese Mittelstellung zwischen der Philosophie des Selbstbewusstseins und der Philosophie des Absoluten noch in seiner Dialektik durchgeführt. Daher sein eigenthümliches Verhältniss zu Schelling. Wie dieser die ursprüngliche Einheit von Idealem und Realem, Geist und Natur in der objectiven Idee des Absoluten erfasste, so fand Schleiermacher für das, was in dem Menschen selbst als die Welt des Denkens und des Handelns auseinander tritt, die ursprüngliche Einheit in der Religion und der Unmittelbarkeit ihres Gefühls. Bei aller Mystik ist es aber wesentlich dieselbe Weltansicht, welche den „Reden über Religion" und der speculativen Philosophie zu Grunde liegt[2]); nur tritt bei Schleiermacher die subjective Seite besonders hervor, das Universum und das Ich sind die beiden Mächte, um welche sich alles dreht. Das scheinen aber gerade die beiden Seiten des idealistischen Pantheismus zu sein, auf welchen Baur die ganze neuere Philosophie zurückführt. Derselbe kann daher S. 86 seine Erörterung der wichtigen Erstlingsschrift Schleiermacher's mit der Be-

1) Daher mahnt Schleiermacher a. a. O. S. 67 f. (Werke I, S. 190 f.) die höchste Aeusserung der „Speculation unsrer Tage," den vollendeten gerundeten Idealismus, sich wieder in die Einheit mit dem Unendlichen zu versenken, dass die Demuth der Religion seinen Stolz einen andern Realismus ahnen lasse, als den, welchen er so kühn und mit so vollem Rechte sich unterordnet. Diesem Idealismus, welcher das Universum vernichten werde, indem er es bilden zu wollen scheine, welcher es herabwürdigen werde zu einer blossen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde der einseitigen Beschränktheit seines leeren Bewusstseins, hielt Schleiermacher das Andenken des „heiligen" Spinoza entgegen. Vgl. auch a. a. O. S. 217 (Werke I, S. 310).

2) Das Gefühl und die unmittelbare Anschauung, in welcher Schleiermacher den Herd der Religion erkennt, ist gewissermassen nur eine mystische Wendung der intellectuellen Anschauung, durch welche man sich bei Schelling zu dem Absoluten erhebt.

merkung beginnen, dass der (idealistische) Pantheismus nicht bloss durch die Philosophie, sondern ebenso oder noch mehr durch die Religion seine hohe Bedeutung für das Zeitbewusstsein erhalten habe. Die Bedeutung der „Reden über Religion“ würde also nach dieser Seite eben darin bestehen, dass die neuere, pantheistische Weltansicht die von dem aufgeklärten Deismus des vorigen Jahrhunderts in ihren bestimmten Gestalten verachtete Religion wieder zu Ehren gebracht hätte. Wirklich setzt Baur die eigentliche Bedeutung dieser Schrift nur darin, dass sie die Religion als ein wesentliches Element des geistigen Lebens, des menschlichen Bewusstseins selbst aufwies. „Diess hatte auch die Philosophie nicht gethan, da ihr die Beziehung zur Religion nur darin lag, dass sie das Absolute, um dessen Begriff es ihr zu thun war, unter den objectiven Gesichtspunct der Idee Gottes stellte. Es ist diess erst durch Schleiermacher geschehen, und die eigenthümliche Bedeutung seiner Reden über Religion besteht demnach darin, dass er die ihrem substanziellen Mittelpuncte entrückte Religion demselben zurückgab, die Religion als das kennen lehrte, was sie an sich ist, in ihrer wesentlichen unzertrennlichen Beziehung zum Bewusstsein des Menschen überhaupt.“ Dabei ging Schleiermacher auf nichts weniger als auf eine Wiederherstellung des alten religiösen Glaubens aus. Weder in der Aeusserlichkeit der Dogmen und Systeme noch in dem äussern Kirchenthum konnte er das innere Wesen der Religion wieder erkennen[1]). Zwar kehrte er das Verhältniss der positiven Religionen zu der natürlichen, wie es die Aufklärung gefasst hatte, geradezu um, indem er jene für die bestimmten Gestalten erklärte, unter denen die Religion sich

1) Alle wahrhaft religiösen Menschen sollen das, was man gemeinhin die Kirche nennt, sehr nach seinem Werth, d. h. eben nicht sonderlich hoch zu schätzen gewusst haben. Die Kirche wird dem Menschen um so gleichgültiger, je mehr sie zunehmen in der Religion, und die Frömmsten sondern sich stolz und kalt von ihr aus (a. a. O. S. 239. 243 f., Werke 1, S. 328. 331 f.).

darstellen muss, die sogenannte natürliche Religion dagegen für einen unbestimmten, dürftigen Gedanken, welchem in Wirklichkeit nichts entspricht. Aber diese Umkehrung war gar nicht verschieden von der neuen Religions-Ansicht der speculativen Philosophie. Und auch darin steht Schleiermacher nur mitten zwischen der subjectiven Auffassung Kant's und der objectiven Schelling's, dass er die eigenthümliche Grundanschauung der christlichen Religion bestimmt als das allgemeine Entgegen streben alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und die Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und der grösser werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Puncte, über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Göttliches und Menschliches sind, oder dass er jene Grundanschauung zurückführt auf den Gegensatz von Verderben und Erlösung, Feindschaft und Vermittelung. Wie das religiöse Gefühl in den „Reden“ noch in einem Ineinandersein von Freiheit und Abhängigkeit des Ich gegenüber dem Universum besteht, worin Baur (S. 95) ebensowohl einen Vorzug vor der matten und abstracten Beschränkung auf das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, als auch ein Zeichen der durchaus herrschenden pantheistischen Weltansicht sieht: so fehlt hier auch noch die unzertrennliche Verknüpfung der Idee der Erlösung mit der bestimmten Person des Erlösers, deren erste Ansätze Baur erst in Schleiermacher's Gespräch: „die Weihnachtsfeier“ (1805) mit Recht wahrnimmt.

Aber hat denn Schleiermacher gar nichts andres gethan, als die neuere philosophische Weltansicht auf die Religion anzuwenden? Besteht die Bedeutung seiner Religions-Ansicht, wie er sie zuerst als begeisterter Redner über Religion vorgetragen hat, lediglich darin, dass er die Religion überhaupt auf das Innere zurückführte, aus dem Bewusstsein des Menschen ableitete? Eine eigene Hauptgestalt der neuern Theologie vertritt er ja nur dadurch, dass

er weder mit Kant die Moralität, noch mit Schelling und Hegel das denkende Bewusstsein des Menschen als den Kern der Religion ansieht, dass er ihren Schwerpunct weder in die praktische noch in die theoretische Seite fallen lässt, dass er ihr vielmehr das Gefühl, welches er aber in den Reden noch nicht scharf von der Anschauung unterscheidet, als eine eigene Provinz in dem Gemüthe zu unumschränkter Herrschaft anweist. Auf alle Fälle musste, wenn man die Religion von allen Seiten betrachten wollte, auch dieser Weg versucht und eingeschlagen werden. Schleiermacher hat ihn mit bestimmtem Bewusstsein betreten. Und wer wollte das Wahre in seiner Nachweisung verkennen, dass die Religion weder dem theoretischen noch dem praktischen Gebiete ausschliesslich angehört? Fällt sie also nicht gerade in das, was die Welt des Denkens und des Handelns in uns zur lebendigen Einheit verknüpft? Ein solches Einheitsband muss es ja geben. Das Gebiet des Wissens, in welchem wir das Einzelne in die Allgemeinheit des Begriffs aufnehmen, und das Gebiet des Handelns, in welchem wir das Allgemeine des Zwecks in das Einzelne einbilden, müssen nothwendig, wenn das menschliche Wesen nicht seine Einheit und sein Gleichgewicht verlieren soll, durch etwas zusammengehalten werden. Und diese zusammenhaltende Kraft muss ebensowohl die Einheit des Menschen mit sich selbst als auch seine Einheit mit dem allgemeinen Wesen der Welt, wovon Schleiermacher in der Zueignung spricht, enthalten. Bis hierher ist gegen Schleiermacher's Religions-Ansicht wahrlich nichts mit Grund einzuwenden.

Eine andre Frage ist es, ob Schleiermacher das Religiöse gegen die beiden Gebiete des Wissens und des Handelns auch richtig abgegrenzt hat. Die Religion sollte es mit dem Wissen gar nicht zu thun haben, weil das Maass des Wissens nicht das Maass der Frömmigkeit sei [1]. Die Religion sollte den Menschen auch an sich gar nicht zum

1) A. a. O. S. 59, Werke I, S. 184.

Handeln treiben [1]). Wohl aber sollten das wahre Wissen und das wahre Handeln mit der Religion, welche die wirkliche Einigung mit dem Unendlichen voraus hat, zu thun haben. Was also in der Wissenschaft und in der Sittlichkeit wahrhaft zu dem Unendlichen erhebt, das sollte selbst Religion sein. Theorie und Praxis können nur insofern zum Leben gedeihen, als die ewige Einheit der Vernunft und Natur, das allgemeine Sein alles Endlichen in dem Unendlichen unmittelbar in dem Bewusstsein lebt. Erst wenn die Philosophen fromm sein und Gott suchen werden wie Spinoza, und die Künstler fromm sein und Gott lieben wie Novalis, wird die grosse Auferstehung gefeiert werden für beide Welten [2]). Und wie nichts aus Religion, so soll alles mit Religion der Mensch handeln und verrichten [3]). Werden nun aber die beiden grossen Gebiete des geistigen Lebens, das theoretische und das praktische, gerade ihr Höchstes und Bestes gutwillig an die Religion abtreten, um es von ihr zu Lehen zu erhalten? Dürfen sie nicht vielmehr ihr Eigenthum zurückfordern und die Religion nach der Schleiermacher'schen Fassung der Inhaltslosigkeit anklagen? Diese scheint es nicht über schöne und duftige Blüthen hinauszubringen, welche alsbald, nachdem sie sich geöffnet haben, auch wieder abfallen und nur ein paradiesisches Klima um sich her erschaffen [4]), während jene dauernde Frucht hervorbringen.

Dass die Religion keineswegs ganz unabhängig von der denkenden Weltansicht ist, sieht man aus der Art, wie Schleiermacher selbst die bestimmte Verschiedenheit und die Stufenfolge der Religionen darstellt. Auf der niedrigsten Stufe soll das Gefühl des Menschen noch ein dunkler Instinct

1) A. a. O. S. 99 f. (Werke I, S. 210 f.). Die religiösen Empfindungen kommen für sich selbst und endigen in sich selbst als Functionen des innersten und höchsten Lebens, a. a. O. S. 151 (Werke I, S. 244).

2) A. a. O. S. 66 f. (Werke I, S. 188 f.). Das Grösste in der Kunst hatte von jeher ein röligiöses Gepräge (a. a. O. S. 47, Werke I, S. 176).

3) A. a. O. S. 103, Werke I, S. 213.

4) A. a. O. S. 110, Werke I, S. 218.

sein, welchem die Welt nur als Chaos erscheint. Weiter fortschreitend wird das Gefühl bewusster, so dass in dem Welt-Bewusstsein des Menschen die bestimmte Vielheit der heterogenen Elemente und Kräfte hervortritt. Gleichmässig ändert sich dann auch das Resultat der Betrachtung dieses Gefühls, und die entgegengesetzten Formen des Begriffs, die persönliche und die unpersönliche Vorstellung der Gottheit, treten bestimmter auseinander. Endlich auf der höchsten Stufe wird das Streitende wieder vereinigt, so dass das Sein sich als Totalität, als Einheit in der Vielheit, als System darstellt[1]). Dieser stufenweise Fortschritt der Religion von dem dunkeln Gefühle eines verworrenen Chaos bis zu der monistischen Auffassung der Welt als System stellt ja gerade einen Fortschritt der denkenden Weltansicht dar. Das steigende Bewusst-werden des religiösen Gefühls erscheint hier deutlich als das Maass seiner Vollkommenheit. Der Grundsatz, dass das Maass des Wissens nicht das Maass der Frömmigkeit ist, verliert seine Geltung, wo es sich um die objective Religion handelt. Da kann Schleiermacher auch die einzelnen höhern Religionen, insbesondre die jüdische und die christliche, nur durch die Verschiedenheit der Anschauungen und Ideen unterscheiden. In dem Judenthum, insofern dasselbe wirklich Religion ist, schimmert überall die Ansicht durch von einer allgemeinen unmittelbaren Vergeltung, von der eigenen Reaction des Unendlichen gegen jedes einzelne Endliche, das aus der Willkür hervorgeht, durch ein andres Endliches, das nicht als aus der Willkür hervorgehend angesehen wird, oder von einem steten Wechsel einer Aeusserung der Freiheit und Willkür und einer unmittelbaren Einwirkung der Gottheit[2]). An dem Urheber des Christenthums, dessen Grundansicht Schleiermacher auf den Gegensatz von Verderben und Erlösung zurückführt, bewundert er „die herrliche Klarheit, zu wel-

1) A. a. O. S. 168 f., Werke I, S. 267 f.
2) A. a. O. S. 337, Werke I, S. 422.

cher die grosse Idee, welche darzustellen er gekommen war, sich in seiner Seele ausbildete, die Idee, dass alles Endliche einer höhern Vermittelung bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen, oder dass für den vom Endlichen und Besondern ergriffenen Menschen, dem sich nur gar zu leicht das Göttliche selbst in dieser Form darstellt, nur Heil zu finden ist in der Erlösung" [1]). Was brauchen wir mehr Zeugniss für die unleugbare Wahrheit, dass die Religion selbst nach Schleiermacher keineswegs ganz gleichgültig ist gegen die höhere oder geringere Vollkommenheit der Weltansicht? Um so weniger kann auch der Unterschied der persönlichen und der unpersönlichen Vorstellung der Gottheit, welcher sich durch die angegebenen Stufen der Religion hindurchzieht, so gleichgültig für die Frömmigkeit sein, wie Schleiermacher meint. Die höchste Einheit der Welt wird immer auf die eine oder auf die andre Weise vollkommener zur Anschauung kommen.

Dieser deutlich hervortretende Mangel hebt jedoch das Wahre und Berechtigte der Schleiermacher'schen Grundansicht nicht auf. Es ist wirklich die tiefste Einheit des Selbstbewusstseins, welche in der Religion die Welt des Wissens und des Handelns zusammenhält. Nur ist es keine schlechthin unmittelbare Einheit, wie sie Schleiermacher als Gefühl ausdrückte, sondern eine solche, welche auch die Vermittelung durch Denken und Handeln in sich aufnimmt. Da Schleiermacher selbst diese Vermittelung thatsächlich nicht ausschliessen kann, so ist das Wahre, was er in dem Begriffe der Religion eingeführt hat, seiner mystischen Ueberschwänglichkeit entkleidet, eben die Macht des Gemüths, in welchem freilich alle höhern und edlern Gefühle zu Hause sind. In dem Gemüthe liegt wirklich das Gleichgewicht des menschlichen Wesens, wie es sich aus dem einseitigen Uebergewichte des Intellectuellen oder des Praktischen herstellt [2]).

---

1) A. a. O. S. 350 f., Werke I, S. 431.

2) Ein einseitig theoretischer oder praktischer Mensch heisst mit

Was den Geist in der nie vollendeten Arbeit des Denkens und des Handelns zu einem Abschlusse führt, was ihn in dem unaufhörlichen Fortschritte des Gedankens und der That sich selbst wieder finden lässt und in dem Genusse des Schaffens erquickt; das ist nichts andres als die Macht des Gemüths. Wenn der Denker die Welt, welche er begreifen will, der thätig Handelnde die Welt, welche er gestalten will, und wäre es im Unterliegen, als vollendete anschaut: so ist es eben das Gemüth, welches seine Macht und seine Rechte geltend macht. So gefasst, schliesst die Schleiermacher'sche Religions-Ansicht die praktisch-moralische und die theoretisch-speculative nicht etwa aus, sondern fasst beide vielmehr zur Einheit zusammen. Was in dem Gebiete des sittlichen Handelns wie in dem Gebiete des denkenden Begreifens eine Aussicht der Vollendung eröffnet, das zündet auch in dem Gemüthe und wird religiös. Und wiederum geht aus dem Drange und Bedürfnisse des Gemüths eine solche Art der Weltansicht und der Gesinnung hervor, welche ganz das Gepräge der Religion trägt. Mit allem Rechte hat Schleiermacher auf die über alle einseitigen Besonderungen hinübergreifende, allen innern Zwiespalt versöhnende Einheit des geistigen Lebens als auf die Quelle der Religion hingewiesen. Mangelhaft war nur das Bestreben, welches schon in den „Reden über Religion" hervortritt, das Religiöse nicht bloss als etwas Eigenthümliches, sondern auch als etwas Apartes und Abgesondertes darzustellen.

Diese Einseitigkeit hat dann in der Glaubenslehre (1821. 1822), welche Schleiermacher sonst als sein vollendetstes Werk ansehen durfte, vollends ihren Ausdruck erhalten. Das genannte Werk trägt allerdings schon ganz das Gepräge der Restaurationszeit, auf welche gleichzeitig auch die 3te Ausgabe der „Reden über Religion" (1821) mit ihrer Vor-

---

Recht ungemüthlich; wen wir gemüthlich nennen, der stellt immer eine gewisse Harmonie des ganzen menschlichen Wesens dar, der ist nicht ein halber, sondern ein ganzer Mensch.

rede und mit ihren sophistischen Anmerkungen hinweist [1]). Baur kann dieses Werk daher als den vollendetsten Ausdruck des in der Restaurationszeit herrschenden Bestrebens auffassen, Gegensätze zu vereinigen, welche ihrer Natur nach nicht innerlich verknüpft werden können, um so mehr aber durch ein äusseres Band der Einheit verknüpft werden sollen, das früher oder später sich wieder lösen muss (S. 182). Es sei blosser Schein, wenn die Schleiermacher'sche Glaubenslehre sich das Ansehen giebt, als wolle sie mit Vernunft und Philosophie nichts zu thun haben, als sei es ihr um nichts andres als den reinen Gehalt des positiven Christenthums zu thun. Die Uebernatürlichkeit des Christenthums will Schleiermacher mit seiner Natürlichkeit vereinigen; aber er schliesst das Uebernatürliche, wie Baur bemerkt, weit strenger und entschiedener aus, als der Rationalismus, weil er das Verhältniss Gottes und der Welt nicht theistisch, sondern pantheistisch auffasst, Gott und Welt nur so unterscheidet, wie auch der Spinozismus die natura naturans und

---

1) In der Vorrede sagt Schleiermacher, es möchte schon eher an der Zeit sein, Reden zu schreiben an Frömmler und Buchstabenknechte, an unwissend und lieblos Verdammende, Aber- und Ueber-gläubige. Mit Recht sagt H. Lang a. a. O. 1, S. 387: „Die Zeit, welche die Reden und Monologen geboren hatte, war eine ganz andre, als diejenige, aus deren Schoosse die Glaubenslehre hervorging. Jenes war eine aufstrebende Zeit voll drängenden Welttriebes, voll kühnen Schwunges der Gedanken und Thaten, eine Zeit, die nicht nur den Muth hatte, das faule Gebäude der europäischen Gesellschaft in Staat und Kirche umzustürzen, sondern auch in Kunst, Poesie und Philosophie das Grösste leistete. Dagegen die Zeit der Schleiermacher'schen Glaubenslehre war eine Zeit der Restauration, der Wiederherstellung gefallener Legitimitäten in Staat und Kirche, der Angst vor dem Geist, der alle Regungen der Freiheit ängstlich überwachenden Polizei, die Zeit eintretender Erlahmung und Erschlaffung des Volksgeistes, der Unproductivität auf allen Gebieten des höhern Geisteslebens, denen nur in einzelnen Erscheinungen noch ein schöner Nachsommer zu gute kam; es war die Zeit, da der Verfasser der Phänomenologie in einer Rechtfertigungsschrift an das Ministerium erklärte, zur Vertheidigung des rechtgläubigen Lutherthums nach Berlin berufen zu sein."

die natura naturata unterscheiden muss [1]. Keine andre Glaubenslehre, kann Baur (S. 188) sagen, hat theils durch ihre allgemeinen Principien, theils durch die kritischen Analysen, die sie bei den einzelnen Lehrsätzen giebt, den Boden der orthodoxen Ansicht vom Christenthum so methodisch aufgelockert und unterwühlt, wie die Schleiermacher'sche, und keine will es weniger gestehen. Diese Eigenthümlichkeit der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, dieses künstliche Bestreben, die moderne philosophische Ansicht unter der Hülle des alten orthodoxen Glaubens zu verstecken, muss man kennen, um sie als Product einer Zeit aufzufassen, die es sich zu ihrer höchsten Aufgabe machte, Gegensätze, die einmal da waren und nicht anders vermittelt werden konnten, auf diese äusserliche scheinbare Weise zu vereinigen.

Den tiefsten Eindruck hat die Schleiermacher'sche Glaubenslehre bekanntlich gemacht und am meisten hat sie den Anschein einer wirklichen Ausgleichung mit dem positiven Christenthum erreicht durch alles, was sie über die Erlösung und den Erlöser sagt. Baur weist aber (S. 188 f.) ganz überzeugend nach, dass der Gegensatz von Sünde und Erlösung, wie er mit dem im Selbstbewusstsein gesetzten Gegensatze des sinnlichen und des Gottes-Bewusstseins zusammenhängt, auf den idealistischen Gegensatz des empirischen und des absoluten Ich zurückgeht. Die Thatsachen des Selbstbewusstseins setze Schleiermacher einfach dadurch in Thatsachen der christlichen Offenbarungsgeschichte um, dass er an die Stelle des abstracten Begriffs der Erlösung die concrete Person des Erlösers setze. Die beiden Principien, welche Schleiermacher in den Lehren von Sünde und Gnade unterscheidet, lassen sich auf die Kantischen zurückführen, und das mystische Dunkel, in welches sich die Schleiermacher'sche Glaubenslehre gehüllt hat, helle sich in dem klaren Lichte des Kantischen Rationalismus auf (S. 195).

1) Weiter weist Baur (S. 202 f.) ganz überzeugend nach, dass Schleiermacher's ausdrückliche Erklärungen die Persönlichkeit Gottes wie die persönliche Fortdauer des menschlichen Geistes ausschliessen.

Die Täuschung, welche durch das künstliche Gewebe dieser Glaubenslehre nicht verdeckt werden könne, deckt Baur namentlich in der Schleiermacher'schen Christologie, in der Einssetzung des Urbildlichen und des Geschichtlichen bei dem Erlöser auf (S. 195 f.). An die Stelle des historischen Christus werde thatsächlich der ideale gesetzt. Der Schleiermacher'sche Christus könne, da seine Einheit des Urbildlichen und des Geschichtlichen auf keine Weise sich festhalten lässt, die evidente Wahrheit nicht von sich weisen, dass er selbst nur auf dem Wege des Idealisirens entstanden ist, womit freilich jeder Schein des orthodoxen Christenthums bei Schleiermacher verschwindet (S. 202). Ueberhaupt kann Baur oft genug bei der gar zu grossen Vorsicht, mit welcher die Schleiermacher'sche Glaubenslehre den Widerspruch mit der Kirchenlehre so viel möglich zu umgehen und zu mildern sucht, und bei der gesuchten Künstlichkeit, mit welcher sie die kirchlichen Lehrsätze und Formeln in einem Sinne deutet, welchen Schleiermacher unmöglich für den wahren und eigentlichen halten konnte, den Gedanken an eine absichtliche Täuschung nicht unterdrücken. Schleiermacher bleibe in jedem Falle ein Meister in der Kunst, den dogmatischen Formalismus auf ächt diplomatische Weise zu handhaben. Nur falle der Vorwurf, welcher ihm in dieser Hinsicht zu machen sei, auch wieder auf die Zeit zurück, zu deren Charakter dieser constitutionelle Formalismus gehöre (S. 205). Dieses strenge Gericht, welches Baur über die Schleiermacher'sche Glaubenslehre hält, gewiss zum grossen Entsetzen so vieler heutigen Vermittelungs-Theologen, hat wieder keine andre Lichtseite, als dass dieselbe der erste durchgeführte Versuch sein soll, den Inhalt des christlichen Glaubens als ursprüngliches Eigenthum des menschlichen Geistes, als etwas nicht von aussen in ihn Hineingetragenes, vielmehr aus seiner innersten Tiefe Entsprossenes nachzuweisen [1]).

---

1) A. a. O. S. 208 f. Sonst nimmt Baur in der Idee der christ-

Das ganze Verfahren Schleiermacher's erscheint aber in einem weit mildern Lichte, wenn man eben von seinem Begriffe der religiösen Gemeinschaft des Christenthums ausgeht. Wie derselbe in den „Reden über Religion" die persönliche und die unpersönliche Vorstellung der Gottheit neben einander in dem allgemeinen Wesen der Religion zusammenfassen wollte, so ging er in der Glaubenslehre überhaupt darauf aus, den alten Glauben und die neuere philosophische Zeitbildung in der christlichen Gemeinschaft zu vereinigen, die Milch für die Kinder in Christo mit der festen Speise für die Vollkommenen zu verbinden. Alles Künstliche und Gezwungene, was man keineswegs auf absichtliche Täuschung zurückführen darf, war nur die einfache Folge dieses Versuchs, welcher in der Theologie unsers Jahrhunderts nothwendig gemacht werden musste [1]). So, wie sie war,

lichen Gemeinschaft und des heiligen Geistes als des Gemein-Geistes bei Schleiermacher auch noch eine mehr und mehr speculative Richtung wahr, deren Ziel Christus als der gemeine allgemeine Mensch ist, wozu Schleiermacher sich in der Schrift über die Weihnachtsfeier erhoben habe, und dieser Christus habe eine ganz andre Realität, als der künstlich gebildete der Glaubenslehre. Uebrigens trifft Baur in seiner Gesammt-Ansicht über die Schleiermacher'sche Glaubenslehre wesentlich mit Hengstenberg zusammen, welcher schon 1845 in seiner Schrift gegen die Erklärung der Schleiermacherianer vom 15. August (besonders abgedruckt aus der Ev. KZtg. 1845, Octbr. Nr. 84—87) gesagt hat, die fortschreitende Zeit habe immer lauter gerufen, dass die Vermischung des an sich Unverträglichen, der kirchlichen Wahrheit und des Rationalismus, wie sie bei Schleiermacher stattgefunden hatte, zwar in dem zweiten und einigermassen noch in dem dritten Decennium unsers Jahrhunderts an der Zeit, jetzt aber nicht ferner zu ertragen sei (S. 5). Hier findet man auch die Unterscheidung von Theologie und Glauben, Dogmatik und Katechismus (S. 10), welche Baur S. 462 als ein Zeichen der geistigen Höhe des Magdeburger Consistorium (welches den Schreiber dieses durch Nicht-Bestätigung seiner Wahl zum Oberpfarrer von Osterburg i. d. Altmark 1856 der akademischen Laufbahn erhalten hat) in seinem Verfahren gegen Uhlich hervorgehoben hat.

1) Billiger, als Baur, urtheilt in dieser Hinsicht H. Lang a.a.O. I, S. 394: Bei allem Scheine des klugen Diplomaten, des Schalks, der es

konnte diese Ausgleichung freilich nicht bestehen. Das fromme Abhängigkeitsgefühl, in dessen Gemeinsamkeit der theoretische Unterschied der Weltansicht zurücktreten soll, ist von dieser theoretischen Weltansicht in Wahrheit so wenig unabhängig, dass es, wie man aus Schleiermacher's Dialektik deutlich sehen kann, vielmehr erst durch eine Synthese des denkenden Bewusstseins, wie es sich zwischen den Gegensätzen Gottes und der Welt bewegt, zu Stande kommt. Auf diese Verknüpfung des Gottes- und des Welt-Begriffs in dem Brennpuncte des religiösen Gefühls weist die Schleiermacher'sche Glaubenslehre selbst thatsächlich hin, wenn sie die Aufnahme der Welt in das Selbstbewusstsein zum Maassstabe für die Vollkommenheit der Religionen macht, überhaupt das fromme Abhängigkeitsgefühl sich zu einem Bewusstsein von Gott und Welt erweitern lässt [1]). Und das eigenthümlich christliche Bewusstsein, wie es in der Person des Erlösers die Einheit des Urbildlichen und des Geschichtlichen, des höhern und des niedern Selbstbewusstseins setzt, kommt nur durch eine Art von Machtspruch zu Stande. Allein das Verfahren, welches Schleiermacher hier befolgt, ist, wie Baur selbst (S. 96) erinnert, kein andres, als wenn Kant bei seiner Vermittelung mit dem alten Religionsglauben das Dasein des persönlichen Gottes und die persönliche Unsterblichkeit zu Postulaten der praktischen Vernunft machte.

Diese Art der Ausgleichung, welche Schleiermacher'n nirgends so viel Mühe machte, als bei der Eschatologie, hat sich freilich für die Dauer nicht als ausreichend erwiesen.

---

nicht ernst nimmt, dem man nicht trauen darf, sei es gleichwohl nur die eigene innerste Natur gewesen, durch welche Schleiermacher sich bestimmen liess. Bis an sein Lebensende habe er zu viele Proben der männlichen Tapferkeit und des unerschrockenen Wahrheitsmuths abgelegt, als dass es erlaubt wäre, ihn der absichtlichen Verschleierung und Bemäntelung seiner Ansichten zu zeihen.

1) Vgl. in dieser Hinsicht Strauss, Charakteristiken und Kritiken. 2. Ausg. S. 163 f. Zu einer Aussage über die Welt als Ganzes kann man doch wahrlich nur durch Denken kommen.

Gerade in den Lehren von der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit, in dem Verhältniss der Idee der Gottmenschheit zu dem geschichtlichen Christus hat die geschichtliche und philosophische Kritik seit Strauss den tiefen Unterschied der neuern philosophischen Zeitbildung und des alten Glaubens hervorgehoben. Da ward es schwer, in dem Schifflein der Kirche und ihrer Theologie so, wie es Schleiermacher's Art war [1]), damit es nicht umschlage, bald auf die eine, bald auf die andre Seite zu treten. Die schönen Hoffnungen auf einen herzlichen Bund der neuern Zeitbildung und des Christenthums, mit welchen der Morgen unsers Jahrhunderts begann, schienen nun durch ein plötzlich eingetretenes Unwetter auf immer vereitelt zu werden. Alles schien in Erfüllung zu gehen, was Schleiermacher am Abend seines Lebens in banger Ahnung befürchtete [2]). Auf der einen Seite die Herstellung des alten Glaubens mit allen seinen Aussenwerken, welche die Blokade, die gänzliche Aushungerung von aller Wissenschaft nicht scheute, bis selbst die Evangelische Kirchenzeitung den Mangel wissenschaftlichen Sinnes in der protestantischen Geistlichkeit beklagen musste [3]). Es ging vollständig in Erfüllung, was Schleier-

---

1) Vgl. das 2. Sendschreiben an Hrn. D. Lücke über seine Glaubenslehre, theol. Stud. u. Krit. 1829, S. 500 (Werke z. Theol. II, S. 623).

2) In dem genannten Sendschreiben über seine Glaubenslehre, theol. Stud. u. Krit. 1829, S. 490 f., Werke z. Theol. II, S. 614 f.

3) In dem rührenden Aufsatze: Die moderne Verachtung der theologischen Wissenschaft, namentlich in dem Predigerstande, Ev. KZtg. 1853, Nr. 7. 8. Was soll denn aber die Hengstenbergisch gesinnten Pastoren, wenn sie doch einmal in der confessionellen Kirchenlehre schon alle Wahrheit haben, noch zur Wissenschaft treiben? Die Beschäftigung mit der Wissenschaft würde ja nur Zweifel in ihrem Glauben erregen. Baur kann es daher S. 429 gerade der Hengstenberg'schen Partei zuschreiben, dass das Studium der Theologie bei so Vielen in Misskredit gekommen ist und eine so starke Abnahme erfahren hat, da man sich mit Widerwillen von einer Theologie und Kirche hinwegwendet, die nichts höheres kennt, als Buchstabendienst und hierarchische Unterwürfigkeit. In der That hat der Verfasser jenes Aufsatzes von

macher im Angesichte des nahen Todes verkündigte: „der Boden hebt sich schon unter unsern Füssen, wo diese düstern Larven auskriechen wollen, von enggeschlossenen religiösen Kreisen, welche alle Forschung ausserhalb jener Umschanzungen eines alten Buchstabens für satanisch erklären; aber diese können wohl nicht auserseben sein zu Hütern des heiligen Grabes.“ Auf der andern Seite der Krieg der Wissenschaft gegen das Christenthum und die Religion selbst, was Schleiermacher so ansah, dass die Wissenschaft nothgedrungen, eben weil man sich so verschanzte, die Fahne des Unglaubens aufstecken musste. Der Knoten der Geschichte schien wirklich so auseinander zu gehen, „das Christenthum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben.“ An dieser drohenden Krisis, für welche Schleiermacher selbst seine Theologie, so wie sie war, nicht gewachsen fand, soll nun freilich er selbst einen grossen Antheil tragen. „Mit seiner Glaubenslehre“, sagt H. Lang[1]), „hat er bis jetzt — die Zeit seiner Wirksamkeit ist noch nicht vorüber — vielleicht eben so viel Schaden als Nutzen gestiftet; eine reactionäre Theologen-Generation, ohne seine Ausrüstung, ohne seinen kritischen und wissenschaftlichen Geist, aber nur um so mehr unter seinem gewaltigen Schilde sich bergend, hat ihm das Schweben und Schwanken nachgemacht und dadurch in der traurigsten Weise jeden gesunden Fortschritt der theologischen Wissenschaft gehemmt“[2]). Aber diess, fährt Lang fort, ist auch

---

einem seiner „gläubigen Amtsbrüder“ einen Ausdruck des Unwillens darüber vernommen, dass man die künftigen Prediger noch immer mit „theologischen Studien“ plage, statt die theologischen Facultäten in Seminare für rein praktische Vorbereitung und fromme Uebung zu verwandeln.

1) A. a. O. I, S. 394 f.

2) Die neuesten Erscheinungen des theologischen Wetterhahns haben freilich über die Standhaftigkeit dieser reactionären Theologie eigenthümliche Erfahrungen an den Tag gebracht. Ich will nicht reden von Schenkel's früherer und jetziger Stellung zu dem theologischen Posi-

wieder nicht Schleiermacher's Schuld: „Er hat gethan, was er nach seiner Begabung und Ausrüstung thun musste; er hat zwischen dem lebendigen Glauben und der freien wissenschaftlichen Forschung denjenigen Vortrag geschlossen, der seiner Geistesverfassung angemessen war und dadurch Andern ein Beispiel gegeben, dass sie in ebenso selbständiger Weise den gleichen Vertrag mit ihren Mitteln schliessen sollen. Die Schuld liegt an der geistigen Erschlaffung eines glaubensängstlichen, vor der freien Forschung sich fürchtenden Geschlechtes."

Zu diesem freien und selbstbewussten Vertrage hat Schleiermacher aber, meine ich, nicht bloss das Beispiel, sondern auch eine wesentliche Grundlage gegeben. Ihrer einseitigen Ausschliesslichkeit entkleidet, ist Schleiermacher's Religions-Ansicht noch immer diejenige, welche in das innerste Wesen der Religion am tiefsten eindringt und das Wahre der beiden andern Ansichten zusammenzufassen geeignet ist. Es ist das Gemüth, in welchem der Strahl des Erkennens und das Feuer des Handelns erst ihre erquickende Wärme entwickeln [1]. Und dass auch die neuere philosophische Weltansicht das allgemein menschliche Bewusstsein nicht bloss aufzuklären, sondern auch zu erwärmen vermag, dass auch sie auf dem Herde des Gemüths ihr heiliges Feuer haben kann, das hat niemand besser, als Schleiermacher selbst gezeigt [2]. Warum sollte also nicht,

---

tivismus, sondern nur an den früher hyper-lutherischen Kahnis erinnern, welchen Döllinger noch in der Schrift: Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat, München 1861, S. 408 unter den deutsch-lutherischen Puseyismus stellen konnte. Jetzt, nachdem Kahnis eine halbrationalistische Dogmatik herauszugeben angefangen hat, heisst es bei unsern Frommen: „Wie bist du vom Himmel gefallen, du schöner Morgenstern, wie bist du zur Erde gefällt, der du die Heiden schwächtest" (Jes. 14, 12)!

1) Wohin freilich das religiöse Gemüth ohne das Licht der Einsicht und Gesittung führt, haben entartete Auswüchse der Religion zu allen Zeiten gelehrt.

2) Daher fällt bei Schleiermacher auch jener Gegensatz esote-

was Schleiermacher von sich selbst sagt, dass Frömmigkeit ihm blieb, als der Gott und die Unsterblichkeit der kindlichen Zeit dem zweifelnden Auge verschwanden, auch an dem allgemeinen Zeitbewusstsein in Erfüllung gehen? Nicht so, als ob die Religion gegen die Umwandlung des Gottes- und Unsterblichkeits-Begriffs gleichgültig wäre, oder wohl gar ohne beide, deren völlige Beseitigung das Evangelium unsrer Religions-Stürmer ist, bestehen könnte. Aber Religion wird bestehen, so lange alle wahre Philosophie in der Idee des unendlichen und unbedingten Wesens, in welchem alle Räthsel und Gegensätze der Endlichkeit ihre Lösung finden, mit dem innern Zeugnisse des Gemüths zusammenstimmt; so lange der Geist, in welchem die Vorstellung der Persönlichkeit ihren eigentlichen Gehalt hat, in Gott wie in dem Menschen ebensowohl der Schlüssel für eine denkende Weltansicht, als auch das ewige, nie erschöpfte Geheimniss bleibt; so lange wir in dem innersten Kerne unsers Wesens der Gemeinschaft mit dem Ewigen und Unvergänglichen uns bewusst sind. Diese Grundansicht wird auch jetzt noch erfahren, was Schleiermacher 1806 in der Zueignung seiner „Reden" gesagt hat, „dass wir nämlich mit unserer Denkart immer von den Ungläubigen für Schwärmer, von den Abergläubigen aber und von denen, die in der Knechtschaft des Buchstabens sich befinden, für Ungläubige gehalten werden." Aber will man in religiösem Unverstande nicht jede wahre Einigung mit der Wissenschaft von vorn herein unmöglich machen, so muss man bei dem sogenannten Pantheismus, mit welchem man jede freie geistige Weltansicht ohne weiteres zu verketzern pflegt, wie Schleier-

---

rischer und exoterischer Lehre, auf welchem die speculative Theologie beruhte, grundsätzlich hinweg (s. das 2. Sendschreiben an Lücke S. 494, Werke II, S. 617), wie schon bei Kant in Hinsicht der Religionslehren das Monopol der Schulen dem allgemeinen Interesse der Menschen gewichen war, vgl. die Vorrede zur 2. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft S. XXXI f.

macher bemerkt hat[1]), wohl unterscheiden den Pan-Theismus, welcher wirklich ein Theismus, nicht eine verlarvte materialistische Leugnung des Theismus ist[2]).

Auch das Christenthum hat an der neuern philosophischen Weltansicht noch keineswegs, wie die Eiferer zur

---

1) Glaubenslehre 1. Ausg. I, S. 67 f., 2. Aus. I, S. 54 f. Der Name des Pantheismus ist überhaupt, da es in Wahrheit nur Theismus oder Atheismus giebt, wie Schleiermacher sagt, nur als ein Neck- und Schimpf-Name eingeschlichen.

2) Diesen Pan-Theismus, welcher wirklich ein Theismus ist, möchte ich selbst aus der Straussischen Glaubenslehre noch heraus-entwickeln. Strauss kann nämlich das Zugeständniss nicht vermeiden, die speculative Idee des Absoluten erfordere die Entwickelung des endlichen Geistes zu jeder Zeit (a. a. O. I, S. 673 Anm.). Erkennt man nun aber die Ewigkeit des absoluten Geistes auf solche Weise an, so darf man sich auch gegen seine Erhabenheit über die menschliche Gattung, welche auf der Erde einen Anfang in der Zeit gehabt hat, nicht sträuben. Anstatt uns mit Feuerbach im schreienden Widerspruch gegen die neuere Ansicht von dem Universum und die Stellung der Erde in demselben auf die menschliche Gattung als das Höchste zu beschränken, werden wir durch jede vernünftige Weltansicht dazu genöthigt, den absoluten Geist als das ewige Centrum der Geisterwelt zu allen Zeiten und in allen Sphären des Weltalls anzuerkennen. Der „Geist in allen Geistern“, von welchem Strauss a. a. O. I, S. 400 spricht, wird in Wahrheit zu dem Geiste, in welchem alle Geister sind (vgl. Apg. 17, 27). Und mit demselben Rechte, als man die ewige Geistigkeit des Absoluten fordert, muss man den unendlichen Geist auch in ewiger Erhabenheit über die endliche, durch Sünde und Irrthum getrübte Entwickelung des Geistes denken, oder von dem im Grunde nur quantitativen All-Geiste zu der qualitativen Fassung des wahrhaft unendlichen Geistes fortschreiten. Diesen Gottes-Begriff kann der Vorwurf des Pantheismus nur noch als ein gedankenlos gebrauchter Ketzer-Name treffen. Wie gedankenlos man hier freilich zu verfahren pflegt, kann L. Schöberlein's Vortrag: Das Christenthum die Wahrheit und Vollendung des Menschlichen (Göttingen 1862), lehren, wo uns das abschreckende Zerrbild eines solchen Pantheismus vorgehalten wird, welcher unter Gott entweder das allgemeine Leben der Natur oder das allgemeine Geisteswalten verstehe (S. 6 f.), ohne dass von der Idee des unendlichen und unbedingten Seins, welche selbst bei Spinoza über den Unterschieden von Ausdehnung und Denken, Natur und Geist steht und wahrlich eine Berührung mit der religiösen Gottes-Idee bildet, nur ein Wort gesagt würde.

Rechten und zur Linken behaupten, sein Ende gefunden. Um uns mit dem Christenthum in Zusammenhang zu erhalten, brauchen wir gar nicht jene gequälte und künstliche Christologie der Schleiermacher'schen Glaubenslehre. Wir brauchen vielmehr nur die Augen aufzuthun, um das weltgeschichtliche Princip des Christenthums auch heute noch in dem geistigen Bewusstsein der Menschheit, deren bleibendes Eigenthum es bereits geworden ist, lebendig und wirksam zu erkennen. Man sucht immer noch den Lebendigen bei den Todten, da er doch nicht hier, sondern auferstanden ist (Luc. 24, 5. 6). Das einfache Wort, in welchem der Erlöser seine ganze Verkündigung ursprünglich zusammenfasste: „Thut Busse, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen" (Matth. 4, 17), trägt nicht nur mit seiner gewaltigen Kraft die ganze Ausbildung von Lehre und Leben der christlichen Kirche, sondern es begreift in seiner tiefen Wahrheit auch alles das in sich, was unsre Weisen als ewige Thatsachen des sittlichen Bewusstseins, als Grundlehre der denkenden Weltansicht verkündigt haben, was als der innere Umschwung des Selbstbewusstseins aus der Gottes-Ferne in die Gottes-Nähe in jedem tiefern Gemüthe noch heute erlebt wird. Hier ist ebensowohl der Unterschied des Menschen von Gott als auch seine Einheit mit ihm für das allgemeine Bewusstsein thatsächlich gegeben. Und das Christenthum wäre nicht wahrhaft die Religion der Erlösung, es würde nicht mit Recht die Mühseligen nnd Beladenen unter das sanfte Joch des Erlösers rufen (Matth. 11, 25—30 f.), wenn es nicht auch die Freiheit des denkenden Geistes, die Erkenntniss der Wahrheit, die da frei macht (Joh. 8, 32), in sich schlösse.

II.

Kritische Untersuchung über die Opfergesetze
Levit. I—VII.

Von

Dr. ph. A. Merx in Berlin.

I. Analysis.

Die gesetzlichen Vorschriften des Pentateuchs haben sich bis jetzt noch keiner so durchgreifenden kritischen Untersuchungen zu erfreuen wie der sie einschliessende historische Rahmen. Selbst der letzte Bearbeiter des Leviticus, Knobel, der eine durchgehende kritische Ausscheidung von vorläufig wenigstens zwei verschiedenen Quellen durchgeführt hat, ist auf die Kritik der Gesetze selbst wenig eingegangen, noch weniger aber hat er, was auch nicht Aufgabe eines Commentars ist, verschiedene Schichten in der Gesetzgebung selbst ausgeschieden. Eine eingehendere Untersuchung der Gesetze erschien demnach nicht überflüssig, und so legen wir das, was sich uns als Ergebniss einer ohne jede vorgefasste Meinung angestellten Betrachtung der Opfergesetze herausgestellt hat, der Beurtheilung und etwaigen Annahme der Kundigen vor.

Unsre Stelle zerfällt zunächst in zwei grosse Abschnitte, in deren erstem Cap. 1—5 die Generalbestimmungen über die fünf Opferarten, Brand-, Speis-, Dank-, Sünd- und Schuldopfer gegeben werden, während der zweite Cap. 6—7

nähere Bestimmungen zu jeder der genannten Opferarten hinzufügt. Das Ganze wird dann durch eine Unterschrift geschlossen, welche von 7, 37 an sagt: Dies ist das Gesetz in Betreff der 'Ola, der Minḥa, des Sünd- und Schuldopfers, des Milluim und des Dankopfers, welches Jahveh dem Moses gebot, auf dem Berge Sinaj an dem Tage, an dem er den Söhnen Jisrael gebot ihre Opfergaben darzubringen in der Wüste des Sinaj. Was wir vom kritischen Werthe dieser alten Unterschriften im Allgemeinen zu halten haben, kann z. B. die von Ps. 72 zeigen: Zu Ende sind die Gebete Davids; der Redactor hat den Psalm eben dem Salomo zugetheilt und bringt überdiess noch später eine ganze Reihe von Liedern unter David's Namen Ps. 86, 101, 108—110, 122 etc. Besser steht es nun mit unsrer Unterschrift auch nicht. Wie sie die ganze Opfergesetzgebung abschliessend zusammenfasst, sollte man meinen, sie bezöge sich auf Cap. 1—7, dem ist aber nicht so, sie bezieht sich vielmehr nur auf Cap. 6—7. Dies folgt aus den Worten זאת התורה לעלה וגו', da nur in Cap. 6 und 7 das Wort תורה den einzelnen Opfergattungen vorangeht, ferner aber entspricht nur Cap. 6—7 der Reihenfolge, in welcher die Unterschrift die Gesetze aufzählt, und die von der in 1—5 innegehaltenen verschieden ist. Es folgen nämlich die einzelnen Bestimmungen so:

זאת תורת העלה	6, 2—6
המנחה	6, 7—11
החטאת	6, 18—23
האשם	7, 1—6
השלמים	7, 11—21
אם על תודה, a. .	7, 12—15
אם נדר או נדבה, b.	7, 16—22.

Eben diese Ordnung hält die Unterschrift inne, fügt aber vor dem Schelamimopfer noch das Milluim oder Einweihungsopfer hinzu, von dem freilich in unsern Capiteln nie die Rede ist. Dazu kommen aber in Cap. 6—7 noch eine Reihe von Bestimmungen, deren die Unterschrift gar nicht erwähnt,

nämlich 6, 12—18 über den Qorban Aharons, der, was schon die Stellung vor den Sündopfern gebietet, nicht unter dem Milluim verstanden werden kann (vgl. 8, 28 f.), ferner 7, 7—10 über den Antheil der Priester an Aschâm, 'Ola und Minḥa, endlich 7, 22—28 Verbot, das Fett von Rindern, Ziegen und Lämmern zu essen, Erlaubniss das Fett gefallener oder zerrissener Thiere ausser zur Speise beliebig zu verwenden und Wiederholung des Blutverbots aus 3, 17, schliesslich 7, 29—36 (34) Priesterantheil an den Schelamimopfern.

Nachdem wir uns überzeugt, dass die Unterschrift V. 37 nur auf Cap. 6—7 geht, finden wir freilich V. 38 eine Angabe, die dazu schlecht passen will. Es heisst nämlich, diese Opferthora habe Gott dem Moses geboten auf dem Berge Sinaj an dem Tage, an welchem er den Söhnen Jisraels geboten habe, ihre Opfergaben für Jehovah darzubringen in der Wüste des Sinaj. Cap. 6—7 enthalten nun aber nicht Gesetze, die dem Volke im Allgemeinen verkündigt werden, sondern solche, die an Aharon und seine Söhne gerichtet sind 6, 2. 18 etc., und nur 7, 29 ergeht die Rede an alle Israeliten, aber gerade bei einer Sache, die zur Opferthora nur in zweiter Reihe zu rechnen ist, dagegen sind die Bestimmungen Cap. 1—5 an die Israeliten im Allgemeinen gerichtet, und so können die Worte der Unterschrift ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם לי׳ nur auf Cap. 1—5 bezogen werden.

So begegnen wir denn von vornherein einer Verwirrung, die Unterschrift fasst Cap. 6—7 zusammen und geht dennoch in ihrem zweiten Theile auf Cap. 1—5 zurück; ihr Schreiber, dies möchte daraus wohl sicher folgen, hat also Cap. 1—7 schon im Zusammenhange gelesen und sie durch seinen Zusatz als zusammengefasstes Opfergesetz bezeichnen wollen. Indessen so gross die Ungenauigkeit ist, der Verfasser überbietet sich selbst in den Worten בהר סיני „auf dem Berge Sinaj," die nicht abgeschwächt „am Berge" gefasst werden können, da sonst der Gegensatz der beiden

Glieder, in deren erstem dem Moses בהר ס׳ auf dem Berge, in deren zweitem dem Volke במדבר ס׳ das Gesetz gegeben wird, verschwindet; denn was soll man vom Gedächtniss des Verfassers denken, der diese Gesetze auf dem Berge gegeben sein lässt, während doch nach Vollendung des Bundeszeltes Gott aus diesem redet Exd. 40, 34; 29, 43, was überdiess Levit. 1, 1 noch ausdrücklich bemerkt wird. Endlich folgt dann noch eine Zeitbestimmung, deren Richtigkeit unbestreitbar ist, da sie nur sagt, diese Gesetze seien an dem Tage gegeben, an dem sie gegeben seien. Dass freilich im ganzen vorangehenden historischen Berichte von einem solchen Tage nichts vorkommt, noch weniger aber als Local der Verkündigung der Berg Sinaj genannt wird, kümmert unsern Verfasser nicht. Wir haben also an unsrer Unterschrift einen neuen Beleg, wie leicht sich ein Redactor der Thora sein Geschäft machte; die Unterschrift ist nichts als eine unnöthige Bemerkung in der Form einer historischen Relation, die mit dem vorangehenden, was Zeit und Ortsbestimmung betrifft, durchaus nicht stimmt.

Indessen so nichtssagend die Unterschrift an sich ist, sie hat für uns grossen Werth, da sie als zusammenfassender Abschluss für Cap. 6—7 ein historisches Zeugniss für das abgesonderte Vorhandensein dieser beiden Capitel abgiebt. Liegen doch alle Anstösse, die sie gibt, in der zweiten Hälfte von V. 38; lässt man diese fort, so gibt V. 37—38 a. eine klare und verständige Unterschrift für Cap. 6—7, auch der Widerspruch gegen Levit. 1, 1 in Betreff des Offenbarungsortes schwindet, da die beiden Abschnitte 1—5 und 6—7 nicht ohne weiteres zusammenzugehören brauchen. Es scheint demnach, dass Cap. 6—7 mit Weglassung der oben bezeichneten Stücke ein in der von der Unterschrift angegebenen Reihenfolge geschriebenes, für sich bestehendes Opfergesetz gewesen ist. Dies giebt sich weiter auch durch die regelmässigen Anfangsformeln für die Gesetze וידבר י״י וגו׳ zu erkennen, mit der die Bestimmungen über ʾOla und Minḥa 6, 1 so wie die über Sünd-

und Schuldopfer 6, 17 eingeleitet sind, während das Schelamimopfer derselben entbehrt, da es, wenn auch nicht zur Kategorie des החטאת und אשם gehörig, welchen es 7, 11 folgt, denselben angeschlossen ist, sofern es in der Fettbehandlung mit diesen auf gleicher Stufe steht.

Betrachtet man nun aber die einzelnen Bestimmungen, welche uns dies kurze Opfergesetz bietet, näher, so zeigt sich, dass an sich alle unvollständig sind, ja dass sie ohne den vorangehenden Abschnitt 1—5 nicht verstanden werden können, da die Vorschriften über den Stoff und Zweck der einzelnen Opfergattungen fehlen, d. h. sie stehen zu Cap. 1—5 in dem Verhältniss einer Novelle. Das Grundgesetz 1—5 zerfällt nun seinerseits auch in zwei Theile, die wie die zwei Theile der Novelle durch die Formel וידבר יהוה וגו' 1, 1 und 4, 1 getrennt sind, es entsprechen sich also im ersten Theile das Gesetz über die 'Ola Cap. 1 und 6, 2—6, das über die Minha Cap. 2 und 6, 7—11, das über die Schelamimopfer Cap. 3 und 7, 11—22, 28—34, und im zweiten Theile gehen parallel das Gesetz über das Sündopfer 4—5, 13 und 6, 18—23 und endlich das über die Schuldopfer 5, 14—26 und 7, 1—6. Sonach sind wir denn vorbereitet, die Vergleichung der Parallelstellen im Einzelnen durchzuführen, nur sei zuvor noch der allgemeine Unterschied von Grundgesetz und Novelle hervorgehoben, jenes richtet sich an alle Israeliten, diese nur an Aharon und seine Söhne, ein Umstand, aus dem wir schon vorläufig abnehmen können, dass Cap. 6—7 vornehmlich das umfassen, was den Priestern zu wissen nothwendig war.

A. Das Brandopfer. 6, 2—6.

Man ist gewohnt V. 2 zu übersetzen: Gebeut Aharon und seinen Söhnen und sprich: Das ist das Gesetz des Brandopfers. Es, das Brandopfer, soll auf der Brandstelle sein auf dem Altare die ganze Nacht bis zum Morgen und das Feuer des Altars soll damit brennen. So de Wette und so auch noch Knobel, dennoch aber ist diese Uebersetzung

unstatthaft. Zuerst ist das **תהיה** = **תהיה** höchst anstössig. Knobel verweist auf Gen. 30, 34; 44, 10. Jos. 2, 21, doch treffen diese Stellen nicht zu, da dort das **יהיה** immer prädicativ steht, und die Copula nicht als Jussiv, sondern als Futurum hinzuzudenken ist. Weiter ist aber auch das **מוקדה** in der angenommenen Bedeutung als Platz des Altars, wo das Opfer verbrannt wird, nur für diese Stelle erfunden und kommt sonst nicht vor, obwohl doch Levit. 1, 7—9 dringende Veranlassung gewesen wäre, den Terminus technicus für die Feuerstelle zu gebrauchen. Diese doppelte Schwierigkeit lässt gegen die Richtigkeit der Lesart Verdacht gewinnen, der durch das klein geschriebene **מ**, das einen kritischen Zweifel andeutet, nur noch bestärkt wird. Vergleichen wir alte Vss., so folgen Syr. und Onq. übereinstimmend einer andern und zwar derselben Lesart:

Syr.	Chald.
ܗܢܘ ܢܡܘܣܐ ܕܥܠܬܐ ܗܝ	דָא אוֹרַיְתָא דַעֲלָתָא הִיא עֲלָתָא
ܥܠܬܐ ܕܝܩܕܐ ܥܠ ܡܕܒܚܐ:	דְמִתּוֹקְדָא עַל מַדְבְּחָא כָּל־לֵילְיָא
ܟܠܗ ܠܠܝܐ ܥܕܡܐ ܠܨܦܪܐ.	עַד צַפְרָא וְאֶשָּׁתָא דְמַדְבְּחָא
ܘܢܘܪܐ ܕܡܕܒܚܐ ܬܗܘܐ ܝܩܕܐ	תְהֵי יָקְדָא בֵיהּ וְיִלְבַּשׁ וגו׳
ܒܗ ܘܢܠܒܫ ܒܗ	

Beide fassen die Worte **הוא העלה** bis **ואש** als parenthetische Erklärung zu **תורת העלה** und sagen: Es ist (nämlich) das Brandopfer, welches verbrannt wird auf dem Altare, die ganze Nacht bis zum Morgen. Mit dem **ואש** beginnt erst das Gesetz, das dann mit **ולבש** etc. fortgesetzt wird. Hiernach sind die Worte **על מוקדה** zu emendieren. Das **על** ist aus dem vorangehenden **עלה** und dem folgenden **על המזבח** falsch eingedrungen, vgl. z. B. Job. 13, 13. 14, wo V. 14 das **על מה** aus den Schlussworten von V. 13 **עלי מה** irrig wiederholt ist und der neue Satz mit **אשא בשרי בשני** beginnt. Für **מוקדה** möchte dann **המוקדה** quae comburitur zu lesen sein, da das Hithpael des Chld. auf eine Passivform

des hebr. Textes schliessen lässt, sofern יָקַד im Peal sowohl brennen als verbrannt werden bedeutet[1]). Nach dieser Emendation drückt der Text das deutlich aus, was man sonst errathen muss, dass hier eben das tägliche Morgen- und Abendopfer gemeint ist Exd. 29, 38 Num. 28, 3. Sonach ist die Stelle zu übersetzen:

Dies ist das Gesetz für das Brandopfer, nämlich das Brandopfer, welches verbrannt wird auf dem Altare die ganze Nacht bis zum Morgen: Und das Feuer des Altares werde angezündet auf ihm[2]), und der Priester ziehe sein leinenes Kleid an und lege leinene Beinkleider um sein Fleisch (Schaam) und hebe die Asche, zu der das Feuer das Brandopfer auf dem Altare gefressen hat, auf und lege sie neben den Altar. Dann ziehe er seine Kleider aus und lege andre Kleider an und bringe die Asche aus dem Lager an einen reinen Ort. Und das Feuer auf dem Altare soll auf ihm brennen, nicht verlesche es; der Priester verbrenne auf ihm (dem noch nicht verloschenen Feuer) Holzscheite — jeden Morgen, lege das Brandopfer darauf und räuchere darauf das Fett der Dankopfer. Ein ewiges Feuer brenne auf dem Altare, es verlesche nie.

Noch einige Bemerkungen mögen über diese Worte gegeben werden. Die Stelle ילבשׁ על בשׂרו scheint eine absichtliche

---

1) Dass dies על ungehörig ist, und dass in dem מוקדה ein Passivum steckt, zeigt auch die Vulgata, die freilich auch noch die Worte הִוא הָעֹלָה weglässt: 6, 9 Haec est lex holocausti: Cremabitur in altari tota nocte usque mane; ignis ex eodem altari erit. (sic בוֹ!) Nur LXX giebt unsern Text, indem sie das verdorbene על מוקדה durch *ἐπὶ τῆς καύσεως* übersetzt, *καῦσις* heisst doch aber nicht Feuerplatz.

2) Mit ואשׁ תוקד beginnt die eigentliche Vorschrift, bis dahin geht die Ueberschrift; das erste Verbum תוקד steht im Jussiv, dem dann Perfecta folgen לבשׁ, הרים et. So die gewöhnliche Constr., vgl. 1, 3. 4 יַקריב ··· וְסמך; 1, 10. 11 יקריבנו ושׁחט; 3, 1. 2. 6—8; 2, 14—15 הקריב, ונתת. Das Suff. in בוֹ geht auf מזבח, nachdem das irrige „und das Feuer des Altares soll damit brennen" weggeschafft ist, eine Uebersetzung, die ihre Unrichtigkeit schon dadurch documentirt, dass sie das Masc. בוֹ auf עלה beziehen muss.

unstatthaft. Zu[illegible] [illegible] welches nach Exd.
Knobel v[illegible] das Wort ערוה [illegible] Anstoss erregte und so für בשר
treffen di[illegible] [illegible] Ebenso ist בשר aus An-
cativ s[illegible] [illegible] ist, [illegible] gelesen wurde. wo es den Sinn des
Futur[illegible] [illegible] Ex. 16, 26 corrigirt, in seiner sittlichen Ent-
in d[illegible] [illegible] verhüllt, was dieser selbst Aehnliche Milderungen des
da[illegible] [illegible] nicht gethan hat. so schreibt der Sam. Deutr. 25, 11
k[illegible] [illegible] finden sich öfter, und in derselben Weise ist in
[illegible] einfach בבשרו, corrigirt, wo LXX für תִּגָּלֶה
unserm hebr. Texte Exd. 20, 26 Pi. lasen, und wo der Sam. für
Niph. ἀποκαλύψῃς = תְּגַלֶּה (die Schaam entblössen) ändert אליו ihm,
עליו auf dem Altare und dann die ganze Stelle allegorisch
dem Altare sie zeigen Gedanken bei heiliger Handlung. Das
deutet von schlechten soll das Unanständige der Selbstentblössung
תִּגָּלֶה als Pass.
vermeiden.

Das in תוקד V. 5 ist ebenso zu verstehen wie V. 2. Das Feuer auf dem Altare soll auf ihm, dem Altare brennen, nur ist der Ausdruck האש על המזבח תוקד בו noch ungeschickter als der V. 2 אש המ׳תוקד בו, solcher unklaren Ausdrücke werden wir aber bald noch mehr finden. Das Femininsuff. in עָלֶיהָ geht natürlich auf אש und auch dieser Ausdruck ist undeutlich, da man Holz nicht auf (על) dem Feuer verbrennt. Ein andres ist dies על in 1, 8, dort gehört als Verbum ערך drauflegen dazu, welches in unsrer Stelle durch בער nicht gerade schön ersetzt wird. Ebenso ungenau ist V. 5 der Ausdruck ערך העלה, wofür 1, 8 das genauere ערכו את הנתחים, und unpassend für eine תורת עלה ist endlich auch der Schluss הקטיר חלבי השלמים anstatt des Ausdrucks 1, 9 der Priester räuchert dies alles, nämlich die Eingeweide und die Unterschenkel. Mit Cap. 1 ist eigentlich nur 6, 5 zu vergleichen und dass, was die Deutlichkeit und Schärfe des Ausdrucks anlangt, diese Vergleichung sehr zu Ungunsten von 6, 5 ausfällt, wird sich schwerlich leugnen lassen.

Betrachten wir nun die Verordnungen für dies tägliche Opfer im einzelnen, so versteht sich die erste, dass Feuer

angezündet werden soll, ganz von selbst, musste aber 1, 7 angeführt werden, um die Reihenfolge der einzelnen Opferhandlungen zu bestimmen, da die Schürung des Feuers erst nach der Abhäutung und Zerstückelung des Opferthieres stattfinden sollte; weiterhin 1, 12. 17 wird von der Zurüstung des Feuers nichts erwähnt, weil sie die gleiche blieb. Die zweite Bestimmung, dass der Priester seine leinenen Gewänder und die Beinkleider anlegen soll, ist in der That nicht neu, da dies schon nach Exod. 28, 42. 43 für jeden Dienst im Bundeszelte und am Altare gilt. In diesen Gewändern nun soll er die Asche vom Altar entfernen und sie an seine Seite werfen, dann die Dienstkleider ausziehen und die Asche an einen reinen Ort ausserhalb des Lagers schaffen. Dass die Asche אצל המזבח geworfen wird, lehrt schon 1, 16, und dass sie an einen reinen Ort ausserhalb des Lagers geschüttet wird, ist 4, 12 und Num. 19, 9 erwähnt und unwillkürlich schon erklärt, das einmal an Jhvh. gebrachte durfte nicht an einem profanen Orte vernichtet werden und sollte vor Verunreinigung geschützt sein. Dies erstreckt sich bis auf die Asche. Dass der Priester übrigens die Kleider wechselt, folgt indirect daraus, dass die leinenen Kleider für den Dienst am Altare bestimmt waren, überdiess ist dieser Wechsel nach jüdischer Auffassung nicht einmal nöthig, sagt doch Raschi: אין זו חובה אלא דרך ארץ שלא ילכלך בהוצאת הדשן בגדים שהוא משמש בהן תמיד d. h. dies ist keine Verpflichtung, sondern Gebrauch, damit er beim Herausschaffen der Asche nicht die Kleider beschmutze, in denen er immer seinen Dienst thut. Sonach sind alle einzelnen Bestimmungen nicht neu, sondern sie sind die Anwendungen allgemeiner Verordnungen auf das tägliche Brandopfer, denn auch die letzte derselben, dass das Fett der Schelamimopfer darauf (עליה auf אש oder עלה bezüglich) geräuchert werden soll, ist schon 3, 5 dagewesen, wo es heisst, der Priester solle die Fettstücke des Schelamimopfer על העלה räuchern.

Nun fragt sich aber, was soll 3, 5 על העלה heissen? Knobel erklärt: auf die Weise nach Art des Brandopfers

mit Berufung auf 9, 14 Ps. 56, 1; 110, 4 Esth. 9, 26 Jes. 60, 7 Jes. 6, 14. Was nun zunächst Ps. 56, 1 betrifft, so kann doch eine Psalmüberschrift schwerlich Wortbedeutungen erhärten, da ihre Deutungen höchst zweifelhaft sind, Ps. 110, 4 liegt das „nach Weise" in דברתי מ׳, nicht im blossen על und so ist Esth. 9, 26 על ככה und Jer. 6, 14 על נקלה die Bedeutung auf, hin, nach genügend (vgl. על שׁם פור), während Jes. 60, 7 על רצון = לרצון steht, vergl. 56, 7, Jer. 6, 20, Gesen. z. St. Endlich Levit. 9, 14 ist ebenso zu deuten wie 3, 5, aber die Deutung nach Brandopferweise scheint nicht zu genügen. Erinnern wir uns daher einer andern Bedeutung des על, die freilich auch in Gesenius Lexicon noch nicht zu rechter Geltung gekommen ist. Aus der Grundbedeutung über, auf, geht die weitere Bedeutung nebst, mit, ferner, una cum hervor, vgl. Exod. 12, 8 אכלו את הבשׂר ... על המררים, sie assen das Fleisch nebst den bittern Kräutern; Lev. 2, 2. 16 על כל־לבונה eine Handvoll Feinmehl und Oel nebst allem Weihrauch; ähnlich Lev. 7, 12—13 והקריב על זבח התודה חלות וגו׳ zu dem Lobopfer hinzu, על חלות nebst, mit den Kuchen. Ebenso ist auch wohl אכל על הדם 1 Sam. 14, 32 aufzufassen, vgl. Deutr. 12, 23, wo die Erklärung des Blutverbotes lautet ולא תאכל הנפשׁ עם הבשׂר, und das על durch עם erklärt wird. Uebersetzen wir nun in diesem Sinne Num. 28, 24, so heisst על עולת התמיד יעשׂה nebst dem täglichen Brandopfer werde es ausgeführt, und V. 23 bestätigt dies klar, מלבד עלת הבקר אשׁר לעלת התמיד תעשׂו את אלה, ausser dem Morgenbrandopfer, welches zum täglichen Brandopfer dient, sollt ihr dies verrichten. So ist nun auch Levit. 9, 14 zu fassen, Aharon schlachtet das Thier und sprengt das Blut, dann legt er die Stücke auf den Altar, nachdem er die Eingeweide und Unterschenkel gewaschen, legt er auch sie auf den Altar על העלה zu dem Brandopfer hinzu, ויקטר על העלה heisst also, er räucherte es nebst, mit dem Brandopfer und nicht nach Brandopferweise, da er ja eben ein wirkliches Brandopfer darbringt. Hiermit stimmt auch Cap. 1 völlig, wo, nachdem die נתחים Stücke auf den Altar gebracht sind, Eingeweide

und Unterschenkel gewaschen und dann auf den Altar gelegt werden sollen. Vgl. V. 8 und 9.

Hiernach ist ferner Levit. 3, 5 zu erklären, das tägliche Brandopfer war ja Tag und Nacht auf dem Altare, wenn daher ein Schelamimopfer dargebracht wurde, so konnte es nicht anders geschehen, als dass es neben dem täglichen Brandopfer dargebracht wurde. על העלה heisst demnach, nebst, zugleich mit dem Brandopfer, und die 'Ola, die auf den Holzscheiten, welche über dem Feuer sind, liegt, ist nichts als עלת התמיד, das tägliche Brandopfer, das als regelmässig vollzogen in unserem Passus stillschweigend vorausgesetzt wird. So hat auch Raschi verstanden, wenn er sagt על העלה מלבד הע' und hinzusetzt: Dies lehrt uns, dass das tägliche Opfer allen andern Gaben in der Reihe vorgeht. Dasselbe versteht er 6, 5, wo wir das והקטיר עליה חלבי השלמים übersetzen: und er soll räuchern mit, nebst ihm (dem täglichen Brandopfer), das Fett der Schelamim, indem er kurz hinzufügt עולת תמיד היא תקדום, d. h. das tägliche Opfer geht vor.

Sonach enthält unsre ganze Stelle bis hierher nichts neues, die Vorschriften über die Kleider, die Asche etc. sind besondre Anwendungen allgemeiner Gesetze auf das tägliche Morgen- und Abendopfer, das aber selbst in unserm Cap. nicht wirklich verordnet wird, da das wichtigste, der Stoff des Opfers fehlt, den wir aus Exod. 29, 38 und Num. 28, 3 kennen lernen. Das einzige neue, was unser Abschnitt lehrt, enthalten die letzten Worte V. 6 אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה, ewiges Feuer brenne auf dem Altare, es verlösche nie. Dieses wirklich neue Gesetz nun werden wir unten mit allen übrigen Bestimmungen, die wir in Cap. 6—7 als eigenthümliche finden werden, zusammen abhandeln.

B. Die Minḥa.

Die ganze folgende Vorschrift über das Speiseopfer ist nichts als ein Auszug aus dem parallelen Gesetze Cap. 2,

und dies Verhältniss zeigt eine Nebeneinanderstellung von 6, 7 und 2, 2 auf das deutlichste:

6, 7.	2, 2.
הַקְרֵב אֹתָהּ בְּנֵי אַהֲרֹן לִפְנֵי יְהוָֹה	וֶהֱבִיאָהּ אֶל־בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים
אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ׃ וְהֵרִים מִמֶּנּוּ בְּקֻמְצוֹ	וְקָמַץ מִשָּׁם מְלֹא קֻמְצוֹ מִסָּלְתָּהּ
מִסֹּלֶת הַמִּנְחָה וּמִשַּׁמְנָהּ וְאֵת כָּל־	וּמִשַּׁמְנָהּ עַל כָּל־לְבֹנָתָהּ וְהִקְטִיר
הַלְּבֹנָה אֲשֶׁר עַל הַמִּנְחָה וְהִקְטִיר	הַכֹּהֵן אֶת־אַזְכָּרָתָהּ הַמִּזְבֵּחָה
הַמִּזְבֵּחַ רֵיחַ נִיחֹחַ אַזְכָּרָתָהּ לַיהוָֹה	אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָֹה׃

Betrachten wir zunächst 2, 2, so soll der Darbringer Feinmehl, Oel und Weihrauch zu den Priestern bringen und dann von Mehl und Oel eine Handvoll nehmen nebst allem Weihrauch. Dies zusammen, Askara genannt, räuchert dann der Priester auf dem Altare. Auf das meist Femin. נפש 2, 1 geht das Suff. in קרבנו; auf den Darbringer als Subj. bezieht sich יצק und הביאה so gut wie וקמץ, der Darbringer selbst soll die Askara erheben. Dies verkennt Knobel, der den dienstthuenden Priester dies Geschäft vollziehen lässt p. 364, es bestätigt sich aber durch die Analogie des Brandopfers, bei welchem die Priester nur die Verrichtungen übernehmen, die den Darbringer in unmittelbare Berührung mit dem Altare bringen würden. Der Darbringer, der בעל הזבח, wie ihn die Marseiller Opfertafel nennt, bringt sein Thier zur Stiftshütte, legt die Hand darauf und schlachtet es 1, 3—5, daher stehen alle Verba im Singl. יקריב, סמך, שחט, die Blutsprengung verrichten die Priester, dah. בני־אהרן זרקו im Plur. V. 6 הפשיט im Singl. bezieht sich auf den Darbringer, während V. 7 die Feuerschürung u. s. w. den Priestern obliegt, daher denn auch die Verba נתנו etc. im Plur. auf בני אהרן bezogen werden. Ingleichen findet auch V. 9 ein Wechsel des Subjectes statt, indem ירחץ במים Pflicht des Darbringers ist, wie die besondre Anführung des Priesters in 9 b. deutlich zeigt[1]). Dieser Theilung der Opferverrich-

1) Hiernach wäre Levit. 8, 14—15 שחט auf Aharon zu beziehen, Moses fungirt, ehe Aharon geweiht ist, als Priester, und verrichtet für die Aharoniden dasjenige, was diese später für das ganze Volk ver-

tungen zwischen Priester und Darbringer, je nachdem der Altar dabei zu berühren ist oder nicht, entspricht auch die Vorschrift für die Minḥa, die Askara erhebt der Darbringer, die Räucherung vollzieht der Priester. Dasselbe gilt natürlich auch für die Schelamimopfer, der Darbringer schlachtet und schneidet die Fettstücke aus 3, 2a und 3—4, der Priester sprengt das Blut und räuchert das Fett 3, 2b und 5.

In Betreff der einzelnen Ausdrücke ist 2, 2 klar und einfach; es wird das Maass der Askara bestimmt in den Worten קֻמְצוֹ מְלֹא קֻמְצוֹ, und dies מלא קמצו weiterhin als אזכרה bezeichnet, die als Feuerung des wohlgefälligen Geruchs für Jhvh. verwendet wird. Aber so deutlich und scharf wie das Gesetz Cap. 2, eben so ungenau und nachlässig ist 6, 7. So klingt V. 8 הרים zwar an 2, 9 an, passt aber nicht, denn dort ist es mit אזכרתה verbunden, und dieser Gottestheil ist recht eigentlich eine תרומה, hier aber fehlt zum Verb. jedes Object. Ferner hat das Masc. ממנו keinen grammat. Bezug, da es auf מנחה als Fem. nicht gehen dürfte. Drittens ist die Maassbezeichnung מלא קמצו corrumpiert, da קֹמֶץ in der Verbindung mit ב als Instrument = כף erscheint, was es gar nicht ist. Der richtige Ausdruck findet sich noch 5, 12, und als Abkürzung ist קֻמְצוֹ אזכרתה Num. 5, 26 anzusehen. Weiter wie ungeschickt erscheint die Wiederholung in dem ממנו und מסלת המנחה, wie ungeschickt das Abbrechen der Construction in dem ואת כל הלבנה, das der Text 2, 2 so prägnant durch על כל הל׳ ausdrückt! Ebenso alleinstehend wie der Gebrauch des קֹמֶץ ist auch die Stellung von

richten. Doch vgl. Exod. 29, 10, 15, 19. Hiernach ist auch Levit. 4, 15 שׁחט in den Plural zu verwandeln und שׁחטו zu lesen, wie Syr. ܢܟܣܘܢܗ und LXX *σφάξουσι* richtig haben, während die Vulg. die Sache durch den Abl. abs. immolato vitulo verdunkelt. Knobel denkt den ersten der Aeltesten als Subject. Wo der Priester die Askara erheben soll, bei dem Sündopfer des Armen 5, 12, da ist dies ausdrücklich hinzugesetzt. Auch ist der Sinn des Ritus klar. Vom Sündopfer, das Jhvh. fordert, lässt er sein Organ, den Priester, nehmen, von den übrigen Opfern aber die Askara darbringen.

אזכרתה hinter ריח ניחח, jenes verliert dadurch seinen natürlichen Bezug auf מנחה, dies seine solenne Verbindung mit ליהוה 1, 9, 14, 17; 2, 2, 9; 3, 5, 16 (? ob כל חלב richtig?[1])). Ingleichen charakteristisch für eine jüngere Entstehungszeit unsrer Stelle ist die Form המזבח, für die im Grundgesetze die volle Accusativform המזבחה steht, 1, 9, 13, 17; 2, 2, 9; 3, 5, 11, 16; 4, 19, 26, 31, 35; 5, 12, nur einmal steht על 4, 10, weil der stat. constr. in מזבח העלה das accusat. A nicht tragen kann. Schliesslich entbehrt denn das והקטיר des Subjects, so dass es genau genommen gar keinen Bezug hat, 2, 2 aber steht הכהן dabei. Sieht man nun gar auf V. 7, wo aus den Worten והביאה אל בני אהרן 2, 2 geworden ist הקרב אתה בני אהרן, so dass grammatisch kaum noch erträglich das Subject zu הקרב statt יקריבו der Plur. בני אהרן wird, in Folge dessen man das והרים auf die Priester beziehen muss, während es 2, 2 auf den Darbringer geht, so tritt die ganze Verwirrung unsrer Stelle klar vor die Augen. So viel Nachlässigkeiten in drei Zeilen scheinen doch nicht grade auf einen gewissenhaften Schriftsteller hinzudeuten.

Im Folgenden entsprechen sich zwar dem Sinne nach die Worte 6, 9 הנותרת יאכלו אהרן ובניו und 2, 3 הנות׳ לאהר׳ ולבניו, desgleichen finden V. 10 die Worte מֵאִשֵּׁי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוא mit veränderter Verstheilung ihr Aequivalent 2, 3 in der Formel קדש קדשים הוא אשי י׳, aber das dazwischenstehende מצות תאכל .... נתתי אתה ist aus dem Gesetz über die Priesterweihe Exod. 29 entlehnt, indem dort V. 28 dem Priester Webebrust und Hebeschenkel vom Weihopfer zufallen, ferner aber auch V. 32 diese Stücke so wie die Mazzoth aus dem Korbe an der Thür des Stiftszeltes gegessen werden sollen. Für פתח אהל מועד ist in unsrer Stelle bestimmter בְּחָצַר א׳ מ׳ gesagt. Vgl. Levit. 8, 31. Diese Abhängigkeit unsrer Stelle

1) Dass selbst im Grundgesetze 1—5 Einschiebsel sind, möchte eben die Formel ריח ניחח לי׳ beweisen; in dem Gesetz über Sünd- und Schuldopfer kommt sie sonst nicht vor und ist wie überall in den Gesetzen 4—5, so auch 4, 31 ganz unangemessen.

von Exod. 29, 32 und Levit. 8, 31 zeigt sich auch darin, dass in diesen Stellen das Verb. אכל gebraucht wird, während das Grundgesetz 2, 3, 10 die kürzere, antikere Bezeichnung mit ל wählt. Die Erwähnung der Mazzoth führt den Verfasser sofort zu dem Sauerteig-Verbote, das er dadurch motivirt, dass der Priesterantheil von den Feuerungen Jhvhs gegeben ist, die ihrerseits nicht gesäuert werden dürfen. Man sieht, er hat 2, 11 als bestehendes Gesetz vor Augen, und dabei liegt der Nachdruck auf dem Worte מֵאִשֵּׁי insofern 2, 11 die gesäuerten Brote des Erstlingsopfers nicht auf den Altar kommen, also eigentlich kein אשה sind. Der Ausdruck חלקם נתתי אתה erläutert sich aus Num. 18, 20, Jos. 13, 33. Die Worte כחטאת וכאשם mussten Levit. 2, 3 nach קדש קדשים הוא nothwendig fehlen, da dort von diesen Opfern noch nicht die Rede gewesen war. Endlich V. 11 gelangen wir zu einer Bestimmung, die Cap. 2 nicht bietet: Alles, was männlich ist unter den Aharoniden soll dies qodesch qodaschim essen, und ferner: Jeder, der das Hochheilige berührt, soll geheiligt werden, eine Wirkung, die auch die Berührung des Sündopfers 6, 20, des Brandopferaltars Exod. 29, 37 und der Geräthe der Stiftshütte Exod. 30, 29 nach sich zieht. Es gilt dies für jedes Hochheilige, und diese Anschauung erklärt auch die oben dargelegte Theilung der Opferhandlungen, indem diejenigen, bei denen ein קדש קדשים zu berühren war, den Priestern allein zustanden.

Neu sind von allem bisher Betrachteten nur die letzten Bestimmungen: Alle männlichen Aharoniden sollen die Minḥa essen, und der sie Berührende soll heilig werden, die weiter unten zusammen mit der vom ewigen Feuer behandelt werden sollen.

Wir gelangen nun zu einem Gesetze, welches die grössten Schwierigkeiten machte und dessen Erklärung noch nicht gelungen ist, dem Qorban Aharons 6, 12—16. Schon die Einleitungsformel ist auffällig, denn einestheils ist sie überflüssig, da dieser Qorban eine Minḥa ist, andrerseits fehlt, wenn es eine besondre Opfergattung, etwa das Milluim sein

sollte, die unsre Gesetzesreihe charakterisirende Formel זאת תורת ה'. Schon die ersten Worte קרבן אהרן ובניו sind undeutlich, denn sie können zwar bedeuten, des hohen Priesters und der Priester, aber auch des Hohenpriesters und seiner Amtsnachfolger, und für dies letztere scheint der Singl. in בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ zu sprechen, da der הכהן המשיח der Hohepriester *κατ᾽ ἐξοχήν* ist, wiewohl auch die übrigen mit Salböl wenigstens besprengt sind Levit. 8, 30. Allein eine weit grössere Schwierigkeit liegt in ביום המשח, da er ja grade an diesem Tage eine andre Minḥa darbrachte Levit. 8, 26, Exod. 29, 2, 23. Dass hier indessen der jedesmalige Hohepriester gemeint ist, zeigt V. 15: und der von seinen Söhnen an seine Stelle tretende Hohepriester soll sie bringen. Es ist hier also von dem täglichen Speisopfer des Hohenpriesters die Rede, was man aus V. 13 eben so wenig ersehen kann, wie aus der verdorbnen Lesart V. 2, dass das tägliche Morgen- und Abendopfer gemeint ist. Was übrigens das wunderliche ביום betrifft, so sagt schon Ibn Esra רבים אומרים כי זה ב״ית תחת מ״ם, was nach der wahren Meinung des vorsichtigen Mannes sicher genauer heissen sollte, ב ist in מן zu emendieren, und Raschi sagt: Auch die gemeinen Priester opfern am Tage ihrer Weihe ein Zehntel Epha, aber der Hohepriester an jedem Tage, was מנחה תמיד genannt wird. Nachdem wir in unsrer Stelle schon so manchen Ungenauigkeiten begegnet sind, wird uns das ב nicht sehr verwundern. Indessen bietet die Stelle noch mehr Anstoss. Während das abstract. תמיד in alten Gesetzen Num. 28 und 4, 7 immer den Stat. constr. vor sich hat, ist hier der Abs. gesetzt, sicher ein Zeichen von Nachlässigkeit der Schreibweise; wunderbar erscheint endlich auch die Maassangabe eines Zehntel Ephas, die in unsrer ganzen Stelle vereinzelt dasteht und an die Minḥataxe Num. 15, 4—12 erinnert. Anstössig ist zum Schluss auch noch das Hapaxlegomenon תֻּפִינֵי, das schon Onqelos nicht verstand und beibehielt, das aber eben darum ein im Opferritual seltenes, vielleicht sogar hier corrumpiertes Wort ist. Wir erinnern an מוֹקְדָה für

Brandplatz; endlich ist auch die Phrase הקריב ריח ניחח ganz ungewöhnlich, da sonst הקטיר gesetzt zu werden pflegt 1, 9, 13; 2, 2, 9; 3, 5 cf, 11, 16, selbst 4, 31 und dies ist in der Sache begründet, da הקריב allgemein das Darbringen bezeichnet, הקטיר aber speciell vom Hervorbringen des ריח ניחח gilt.

So viel steht uns zunächst fest, es ist hier ein tägliches Opfer des Hohenpriesters und seiner Nachfolger vorgeschrieben, eine Minḥat tamid von einem Zehntel Épha Feinmehl, deren Hälfte am Morgen und Abend dargebracht werden soll. Wir haben also jetzt V. 14 zu betrachten, welcher die Zubereitung der Minḥa angibt. Sie soll bereitet werden in der מחבת, wofür der Chld. מְסָרֵיתָא patella, der Syr. ܛܓܢܐ = τήγανον Tiegel setzt. Hier muss nun auf den Unterschied der Minḥabereitung des folgenden wegen aufmerksam gemacht werden. Die Minḥa wurde 1. im Ofen gebacken, wofür das Verb. אפה gebraucht wird, מַאֲפֵה תַנּוּר, und in der Gestalt von חלות Dickkuchen, Chld. גְרִיצָן [1]), Syr. ܓܪܝܨܬܐ und Dünnkuchen רְקִיקֵי מַצּוֹת Chld. אֶסְפּוֹגִין Syr. ܠܓܢܐ λάγανον dargebracht. Jene waren aus einem mit Oel gemengten Teige, diese mit Oel bestrichen. 2. Wurde die Minḥa in der מחבת bereitet aus Feinmehl mit Fett gemengt בְלוּלָה Syr. Chld. פִּילָא, dann in Stücke zerbrochen, diese dann mit Fett übergossen. Mit dieser haben wir es hier zu thun. 3. Gab es eine מִנְחַת מַרְחֶשֶׁת Chld. רַדְפָא sartago Syr. ܪܕܦܐ aus Feinmehl und Fett bestehend. Die Form des מרחשת bestimmt der Talmud Menach. p. סג als tief gehöhlt, weil es heisst כל נעשׂה במרחשת und vergleicht es mit dem λέβης, לבוס [2]), während das מחבת platt war und gesagt wird על מחבת. Ausserdem soll nach R. Jose hag-

---

1) Gerade dies ܓܪܝܨܬܐ gebraucht Syr. für כִּכָּה Exod. 29, 23, Judd. 8, 5.

2) Es heisst zwar a. a. O. כמין כלבוס ut species calbus, vgl. Buxtorf sub. v. Sollte in dem aller Ableitung widerstrebenden Worte nicht λέβης stecken, und כמין לבוס zu lesen sein?

galîlî das מַרְחֶשֶׁת einen Deckel gehabt haben. Diese dreifache Art der Minḥa wird auch 7, 9 erwähnt, dazu aber als vierte Gattung der Minḥa nur mit Oel angemachtes, nicht mit Hülfe des Feuers bereitetes Mehl und trocknes Mehl vom Sündopfer des Armen 5, 11 genannt.

Unsre Hohepriesterminḥa soll also zu der auf der Pfanne מחבת bereiteten gehören, doch scheint der hier gebrauchte Ausdruck מֻרְבֶּכֶת noch auf eine besondere Art der Zubereitung hinzudeuten, da ein סלת מרבכת 7, 12 neben Dick- und Dünnkuchen besonders erwähnt wird, was Syr. beide male mit ܡܪܰܒܟܳܐ geschüttelt übersetzt, während es 1 Chron. 23, 29, der dritten Stelle, wo das Wort vorkommt, unübersetzt bleibt. Onq. behält die Wurzel bei רְבִיכָא [1]. Wunderbar aber ist es, dass dies Wort sich in den Opfergesetzen nie wieder findet und 1 Chron. 23, 29 mit ל in למרבכת unverständlich ist. Auf das ganz vereinzelte תקריב ריח ניחח haben wir schon hingedeutet und es bleibt uns sonach nur noch das Hapaxleg. תֻּפִינֵים zu besprechen. Die hergebrachte Erklärung von אפה findet in der Form grosse Schwierigkeiten; 1. pflegt die Bildung mit ת für Abstracta gebraucht zu werden, 2. macht das Kibbuss in einer zusammengezognen Silbe Bedenken, 3. muss zu diesem allen noch die nur mit קציץ belegte Bildung mit ן hinzugenommen werden, 4. aber, und darum haben wir an die drei Bereitungsarten der Minḥa erinnert, ist diese Deutung אֲפוּיוֹת der Sache nach unpassend, da das auf der Pfanne bereitete eben kein מאפה תנור ist, für welches die Wurzel אפה gebraucht wird. In Anbetracht dieser Schwierigkeiten hat Knobel die Wurzel תפה herbeigezogen, aus der er den Sinn „Aufsatz“ herleitet und übersetzt: als Aufsätze einer Bissenminḥa. Indessen hat die Wurzel die

---

1) Die LXX übersetzen das Wort immer mit *τὴν πεφυραμένην*, die Vulg. aber hat offeret autem eam calidam 6, 21 (14) und lässt תפיני מנחת פתים fort, dagegen 7, 12 coctam similam, während sie 1 Chron. 23, 29 ad torrendum bietet. Sie weiss also das Wort nicht sicher zu übersetzen.

allgemeine Bedeutung Aufsatz schwerlich, ist doch ثفى und اثفى nur speciell vom Aufsetzen des Topfes auf den Dreifuss, اثفية (drei passend zusammengesetzte Steine) gebräuchlich, wie auch im Syr. und Chld. 2 Regg. 4, 38 [1]) ܐܬܦܐ vom Topfe gebraucht wird. Auch תַּפִּי Buxt. s. v. bezieht sich auf den Heerd und תַּפְיָא, das Buxt. freilich unter אפה aufführt, bezeichnet ebenfalls den Topfuntersatz, den *χυτρόπους*. So möchte es denn mit den „Aufsätzen" der Bissenminḥa nichts sein. Die von **Fürst** in der Concordanz gegebne Erklärung von תוף = persisch تافتن, dem er die Bedeutung opus pistorium vindiciert, wiewohl تافتن nur brennen, leuchten heisst, nicht backen, überlassen wir andern zur Beurtheilung. Wir hegen trotz der Versicherung, hanc vocis originem sole clariorem esse, bescheidene Zweifel. Aber vergessen wir doch nicht, dass es sich hier um die bestimmte in der Pfanne gebackne Minḥa handelt, die wir 2, 5 beschrieben finden, denken wir auch daran, dass wir schon mehrere Nachlässigkeiten nebst einem entschiednen Textfehler, den Syr. und Onq. corrigierten, gefunden haben. Sollte das vereinzelte תפינים in der That richtig sein? Vergleichen wir daher die alten Uebersetzungen:

---

1) So übersetzt Syr. Ez. 24, 3 שפת הסיר ܐܬܦ ܩܕܪܐ cf. V. 6 ܐܬܦܐ ܩܕܪܐ, während er dasselbe שפת Ps. 22, 16 תִּשְׁפְּתֵנִי mit ܡܟܠܬܢܝ wiedergiebt, zum Beweise, dass ܐܬܦ wie اثفى speciell vom Topfe gebraucht wird.

Hebr. 6, 14.	Vulg. 6, 21.	LXX 6, 21.	Onq. 6, 14.
על מחבת בשמן תעשה מרבכת תביאנה תפיני מנחת פתים תקריב ריח וגו׳	quae in sartagine oleo conspersa frigetur. Offeret autem eam calidam in odorem etc.	*ἐπὶ τηγάνου ἐν ἐλαίῳ ποιηθήσεται, πεφυραμένην οἴσει αὐτὴν ἑλικτὰ θυσίαν ἐκ κλασμάτων, θυσίαν κτλ.*	עַל מַסְרֵיתָא בִּמְשַׁח תִּתְעֲבֵד רְבִיכָא תַּיְתִינַהּ תּופִינֵי מִנְחַת בִּיצוּעִין תְּקָרֵיב לְאִתְקַבָּלָא וגו

Syr. 6, 21.

ܥܠ ܛܓܢܐ ܒܡܫܚܐ ܢܬܥܒܕ
ܡܪܒܟܐ ܢܥܠܝܘܗܝ.
ܘܦܬܘܬܘܗܝ ܠܩܘܪܒܢܐ ܦܬ̈ܝܬܐ
ܦܬ̈ܝܬܐ ܘܡܩܪܒ ܪܝܚ ܗ

Ein Blick auf die Zusammenstellung zeigt, dass die Vulg., welche den Passus übergeht, und Onq., der das Wort beibehält, das Hapaxleg. nicht verstanden haben. Ingleichen möchte sich das *ἑλικτά* gewundene, runde Stücke schwerlich etymologisch rechtfertigen lassen. Es bleibt also noch der Syrer übrig, von dem Knobel meint, er habe seine Uebersetzung nur gerathen. Dies scheint uns indessen nicht so, תפינים ist eine entschiedne Unform, die nicht richtig sein kann, und der Syrer weiss sehr wohl, was er that, wie er 2, 6 wo von der מִנְחָה על מחבת die Rede war, die Worte פָּתוֹת אֹתָהּ פִּתִּים wiedergiebt ܘܦܬܘܬܘܗܝ ܦܬܝܬܐ, so auch hier. Daher scheint in den Consonanten תפיני das dem ܦܬܘܬܘܗܝ entsprechende Wort zu stecken, indem das מנחת פתים durch das Suff. Verbi aufnehmende ܠܩܘܪܒܢܐ ܦܬ̈ܝܬܐ ܦܬ̈ܝܬܐ ausgedrückt wird. Liegt es denn nun nicht sehr nahe, in den fraglichen Consonanten eine Futurform zu suchen, auf die das ת deutet, während das ן nach Analogie von תביאנה auf ein Verbalsuff. mit ן epentheticum weist? Stellen wir daher die Wurzel פתת, die so lange von hier exiliert gewesen ist,

wieder her und lesen statt תפיני nur mit Umwandlung der beiden Jod in ת und ה, wie wohl ursprünglich gestanden haben wird, תְּפַתֶּנָּה vgl. Jer. 52, 21 יְסֻבֶּנּוּ. Sonach wäre V. 14 zu übersetzen: Auf der Pfanne mit Fett werde sie bereitet, gemengt sollst du sie bringen, zerbrich sie zu einer Brocken-minḥa (und) bringe sie dar als beruhigenden Duft für Jhvh. Man kann einwenden, die von uns hergestellte Form komme sonst nicht vor, allein da eine Verbalform der Wurzel פתת überhaupt nur Levit. 2, 6 vorkommt, wo von der Pfannen-minḥa die Rede ist, so lässt sie sich auch da erwarten, wo von dieser Art des Speisopfers zum zweiten Male die Rede ist, also an unsrer Stelle, um so eher wird aber auch die Verderbniss erklärlich, die seltene Wörter leicht trifft. Zum Schlusse sei übrigens noch bemerkt, dass der Syrer, auf den wir unsre Emendation stützen, mit seiner Uebersetzung nicht allein steht, auch Targ. Jonathan übersetzt 2, 6 רַסֵּק יָתַהּ רְסוּקִין Targ. Hierosol. תְּרַסֵּק und an unsrer Stelle haben beide מְרַסְּקָא מִנְחַת רְסוּקִין confractum tanquam oblationem frustorum, wobei das Particip מרסקא den hebräischen Consonanten ferner zu stehen scheint als der Imperativ des Syrers. Wir haben in Cap. 6 nun schon eine ganze Reihe von Textfehlern und Ungenauigkeiten aufgewiesen; wir finden hier wieder bestätigt, was allmälig zu allgemeinerer Anerkennung gelangt, dass der hebräische Text vor der masorethischen Feststellung vielen Verderbnissen ausgesetzt gewesen ist, die doch lieber mit Hülfe der vorhandnen kritischen Mittel verbessert werden sollten, als dass man sie ganz nutzlos nur als ewigen Stein des Anstosses weiterschleppt, ein Verfahren, das auf allen übrigen Gebieten längst mit Recht aufgegeben ist, und für das sich kein Grund vorbringen lässt als der, man habe vor längerer Zeit die Meinung gehabt, der hebräische Text sei völlig correct.

Nach Beseitigung dieser Schwierigkeiten gelangen wir zu den Schlussversen, 15—16. Von dem ersten haben wir schon oben gesagt, dass er durch das Wort תחתיו den undeutlichen Ausdruck V. 13 erkläre und zeige, dass unsre

Minḥabestimmungen sich auf ein tägliches Opfer des jedesmaligen Hohenpriesters beziehen. Die letzte Verordnung endlich ist die, dass diese Minḥa als Ganzopfer כליל geräuchert werden soll, eine Vorschrift, die V. 16 von der hohenpriesterlichen Minḥa auf alle Priesteroblationen ausgedehnt werden muss. Dass dies in der Consequenz der Opferidee liegt, ist klar, denn wenn das nicht Verbrannte von den Speisopfern der übrigen Israeliten dem Priester als sein Antheil von Jhvhs Tische zufiel, so konnte der Priester das, was er selbst opferte, doch hinterher nicht auch selbst wieder verzehren. Ebenso ist natürlich, dass der Priester nur eine geringe Opfergabe darbrachte, weil er ja nichts besass, als das was ihm von den Opfern zufiel. In sofern aber der Priester diese für ihn selbst dargebrachte Minḥa nicht geniessen konnte, steht diese auf gleicher Stufe mit dem Sündopfer für den Hohenpriester und das ganze Volk, das ja auch nicht gegessen werden durfte.

Neu ist im Verhältniss zu 1—5 dies ganze Gesetz, es wird also unten weiter davon die Rede sein, und es ist so nur noch die Frage zu beantworten, ob dies Opfer vielleicht das in der Unterschrift 7, 35 aufgeführte Milluim ist. Berücksichtigen wir indessen die Bestimmungen über die Einweihungsopfer Exod. 29, 23—37 und den historischen Bericht Levit. 8, 26, so soll dort ein rundes Brot, ככר לחם, ein Dickkuchen mit Fett und ein Dünnkuchen aus dem Korbe des Ungesäuerten genommen werden, Gaben, welche nach Levit. 2, 4 zu den Ofengebäcken, nicht aber zu der Pfannenminḥa gehören. Es kann also unsre auf der Pfanne bereitete Minḥa nicht das Weihopfer sein. Ueberdiess passt auch die Stellung des Wortes Milluim in der Unterschrift nicht, wo es nach den Sünd- und Schuldopfern folgt, während das Gesetz über den Qorban Aharons ihnen vorangeht. Möglich dass der Schreiber der Unterschrift sich durch die Worte (מִילֻם) בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ hat verführen lassen, aber auch dies glauben wir nicht, da es vor der Hand fraglich ist, ob unser durch

eine besondre Formel eingeführtes Gesetz, vgl. V. 12, ursprünglich in diesem Zusammenhange gestanden hat.

C. Das Sündopfer.

Schon die Einleitungsformel וידבר י׳ וגו׳ zeigt, dass wir hier einen neuen Abschnitt vor uns haben, der die Sünd- und Schuldopfer umfassend, dem Gesetze Cap. 5 — 6 parallel geht. Was nun zunächst den Ausdruck anbelangt, so ist er zwar nicht so entstellt wie der der vorangehenden Abschnitte, doch fehlt es auch nicht an Anstössen. Ein Anstoss liegt nämlich in dem המחטא, das nach der gewöhnlichen Auffassung bedeutet, der das Sündopfer darbringende Priester. Diese Bedeutung des Piel kommt aber ausser an unserer Stelle nicht vor ausser 9, 15, und die alten Vss. erkennen sie nicht an. Onq. übersetzt חַטָּא wie כפר durch כַּפַּר בִּדְמֵיהּ Syr., der für כִּפֶּר ܡܚܣܐ setzt, hat 6, 19 und 9, 15 ܕܟܝ, Vulg. und LXX haben an unsrer Stelle ungenau *ὁ ἀναφέρων* und offerens, während LXX 9, 15 *ἐκαθάρισεν αὐτόν* bietet, wo Vulg. das Suff. יְחַטְּאֶהוּ auf den Altar bezieht, was wohl das richtige sein wird, und expiatoque altari hat. Scheint demnach die Bedeutung nicht haltbar, so wird man der entsündigende Priester übersetzen müssen. Für die Bedeutung sühnen ist aber כִּפֶּר entschieden das gebräuchlichste Wort, namentlich im Pentateuch, während חטא selten ist, vor allem aber ist zu beachten, dass im Grundgesetze Cap. 4 — 5 nur כפר steht.

Die Bestimmungen nun, die unsre Stelle über das Sündopfer giebt, sind folgende: 1. Das Opferthier soll geschlachtet werden, wo auch das Brandopfer geschlachtet wird. 2. Es soll קדש קדשים sein. 3. Der sühnende Priester soll es im Hofe des Stiftszeltes essen. 4. Wer es berührt soll heilig sein. 5. Wird ein Kleid mit seinem Blute besprengt, so soll es an heiliger Stätte gewaschen werden. 6. Ein irdnes Gefäss, in dem es gekocht wird, soll zerbrochen, ein Kupfergefäss aber ausgerieben und gespült werden. 7. Alle männlichen Aharoniden sollen es essen. 8. Dasjenige Sündopfer,

dessen Blut in das Bundeszelt gebracht wird, soll nicht gegessen, sondern verbrannt werden.

Die Ordnung der Vorschriften ist ungenau, während die Bestimmungen über die Berührung des Opfers, über die blutbesprengten Kleider, über die zum Kochen gebrauchten Gefässe als Consequenzen aus der Hochheiligkeit des Opfers der Bestimmung derselben unmittelbar folgen müssten, tritt ein Speisegesetz dazwischen, welches obendrein mit dem später gegebnen gar nicht stimmt, einmal soll es der Sühnpriester, das andre mal sollen es alle Aharoniden essen. Sehen wir nun aber nach, welche von diesen Bestimmungen neu sind, so ist die erste schon 4, 4 gegeben, und der Ausdruck במקום אשר תשחט העלה וגו ist eine Combination von 1, 3 und 4, 4 cf. 1, 11. Für diese Stelle ist auch der Ausdruck לפני יהוה im strengsten Wortsinn gebräuchlich, denn aus dem Bundeszelte redete er und dort weilte er bei seinem Volke. Die zweite Bestimmung, dass die Opfer hochheilig sind, folgt aus der ersten, alles was לפני יי״ ist, ist hochheilig, vor allem der Brandopferaltar Exod. 29, 37, alle heiligen Geräthe Exod. 30, 29, zu denen im weitern Sinn auch die Priesterkleider gehören Ezech. 42, 13, endlich alle Opfer Num. 18, 9. Aus der Hochheiligkeit der Gaben aber ergibt sich das, was über die berührenden Personen, die Kleider und die gebrauchten Gefässe vorgeschrieben wird. Doch ist dies schwerlich vollständig, denn es liegt in der Consequenz der Anschauung, dass selbst die Scherben des irdnen Gefässes vor Vereinigung geschützt werden mussten, ebenso wie die Asche der Opfer, und so erscheint es nicht unwahrscheinlich, dass auch sie an den Ort der Asche gebracht wurden. Die letztern Bestimmungen sind in der That neu, hängen aber als specielle Ausführungen innig mit der Grundidee dieser Opfer zusammen. Aber alt ist die Bestimmung, dass der sühnende Priester das Fleisch geniessen soll mit der V. 23 bezeichneten Ausnahme, denn das Opfer, welches der Hohepriester für sich, als Spitze der Theocratie, oder für das ganze Volk, dem er ebenfalls angehörte, darbrachte,

konnte er selbstverständlich nicht essen, wie oben auch seine tägliche Minḥa, die als Ganzopfer verbrannt werden soll, und so soll es denn auch 4, 12, 21 verbrannt werden. Diese beiden Sündopfer sind aber die einzigen, deren Blut in das Bundeszelt gebracht wird, unsre Stelle gibt demnach V. 23 die alte Bestimmung in verhüllter Form wieder. Dass aber das Sündopfer eines vornehmen oder gemeinen Israeliten gegessen werden sollte, folgt theils aus der Analogie des Schelamimopfers, bei dem dieselben Fetttheile wie beim Sündopfer geräuchert werden sollten, theils aus dem Schweigen über die Vernichtung des übrigen Fleisches 4, 22—5, 13, endlich aber ist es auch bei dem Sündopfer des Armen ausdrücklich vorgeschrieben 5, 13. Unsre Stelle erklärt also nur disertis verbis, was das Grundgesetz durch sein Schweigen gebietet. Ob und wie nun die beiden Bestimmungen, dass einmal der sühnende Priester, das andre mal alle männlichen Aharoniden das Fleisch erhalten, sich vereinigen lassen, werden wir unten prüfen, und wir bemerken vorläufig nur noch, dass die oben erwähnte schlechte Ordnung der einzelnen Vorschriften sofort schwindet, wenn V. 19 ausgelassen wird. Dann steht der Satz קדש קדשים הוא mit seinen Consequenzen in unmittelbarem Zusammenhange; die Worte כל אשר יגע בבשרה יקדש sind alsdann von V. 20, dessen Theile nicht nur ungleich lang sind, sondern auch ungleichartiges verbinden, zu trennen und mit den Worten קדש קדשים הוא in einen Satz zusammenzuziehen, wie dies auch sonst gewöhnlich ist Exod. 30, 29; 29, 37; dadurch aber wird V. 18 mit den Worten לפני יהוה geschlossen und so die Verstheilung der ganzen Stelle gebessert. Indem wir uns also die Betrachtung der neuen Gesetze aufsparen, wenden wir uns zum folgenden Capitel.

D. Das Schuldopfer.

Während im Grundgesetze die ganze Opferreihe ausführlich, scharf und klar behandelt wird, ist das אשם auffallend zu kurz gekommen. Zwar ist das Opferthier bestimmt,

doch die Art der Darbringung ist nicht befohlen, sondern nur die Fälle aufgeführt, in denen das Schuldopfer anzuwenden war, wiewohl auch dies nicht vollständig. Unsre Novelle fügt nun die Vorschrift über die Art der Darbringung hinzu, was sie sonst, wo dies im Grundgesetz schon bestimmt ist, nicht thut, so dass sie sich auf diese Weise recht deutlich charakterisiert. Ehe wir jedoch den Inhalt betrachten, müssen wir die Beschaffenheit des Textes untersuchen.

V. 2 fehlt nach den Worten ישחטו את האשם das übliche לפני יי vgl. 6, 18, 7; 4, 3, 24; 1, 3, 11, die LXX aber setzen *ἔναντι* `*κυρίου* hinzu. Wunderbarer Weise schreibt der Syr. für עלה an unsrer Stelle ܝܩܕܐ ܕܫܠܡܐ combustio pacifici, während er von V. 11 an für זבח השלמים umgekehrt ܕܒܚܐ ܕܫܠܡܐ setzt, was offenbar falsch ist. V. 3 lässt die Vulg. das ואת כל חלבו fort, und dies hat viel für sich, da die einzelnen Theile gleich aufgezählt werden, obgleich es auch richtig sein kann, da es 4, 8 ebenso zusammenfassend voransteht. In der Aufzählung der einzelnen Fettstücke, die bei den Schelamim und bei den Sündopfern schon genannt sind, vermissen wir nach 3, 9; 4, 8 das כל חלב אשר על הקרב und wie eben das לפני י׳, so ergänzt die LXX auch hier den Mangel, indem sie hinzufügt: *καὶ πᾶν τὸ στέαρ τὸ ἐπὶ τῶν ἐνδοσθίων*, was sicherlich in den Text aufgenommen werden muss. V. 5 weicht der Syr. wieder ab, für אשם הוא hat er — ein Beleg für die uralte Vermengung des חטאת und אשם — irrig ܕܢܣܓܘܢܐ ܗܘ; im folgenden Verse endlich list er für בכהנים ܕܒܢܝ̈ ܐܗܪܘܢ, eine Lesart, der er auch 6, 29 (23) folgt, sich aber in unserm hebr. Texte nur 6, 11 cf. 9 erhalten hat, die aber gewiss antiker ist als die dafür eingesetzte Erklärung כהנים. Für so wenige Zeilen haben wir wahrlich Varianten genug, namentlich aber müsste aus den LXX der Text vervollständigt werden, da des Syrers ܒܢܝ̈ ܐܗܪܘܢ sich nur auf den Ausdruck bezieht.

Was nun die einzelnen Riten betrifft, so sind sie dem

Sündopfer entsprechend, nur fehlt hier die jenes charakterisierende theocratische Abstufung, das Blut wird bei allen Darbringern gleichmässig um den Altar gesprengt, und dann die auch bei den Schelamim und Sündopfern abzusondernden Fettstücke ausgeschnitten und verbrannt. Es sind folgende: Der Fettschwanz, das Fett, das die Eingeweide bedeckt, das Fett an den Eingeweiden (das hier weggelassen חלב אשר על הקרב), die beiden Nieren nebst ihrem Fette, das an den Lenden sitzt, und das kleine Netz, das bei den Nieren fortgeschnitten werden soll. Dies alles wird vom Priester auf dem Altare geräuchert, alle männlichen Aharoniden sollen es essen, und da es hochheilig ist, so muss es natürlich an heiliger Stätte verzehrt werden. Dies ist alles, was über diese Opfer verordnet ist, auffallend ist dabei nur das eine, dass die sonst bei allen Gaben übliche Handauflegung des Darbringers nicht befohlen ist. Ist dies Absicht, ist es in unserm Texte nebst den andern erwähnten Stellen ausgefallen, oder ist es, da die Bestimmungen an zwei Orten vertheilt sind, übersehen?

Knobel urtheilt, es sei Absicht und als solche in der Idee dieses Opfers begründet, denn die Handauflegung deute an, dass der Darbringer das Opferthier aus seiner Gewalt entlasse, an Gott dahingebe und es ihm weihe, p. 354, das Schuldopfer aber sei keine freiwillige Gabe, die Jhvh zum Zwecke der Verehrung geweiht werde, sondern eine Busse, die man Gott schulde, so dass der Gebrauch, der freie Hingabe ausdrücken sollte, unterbleiben müsse. Wir können jedoch nicht umhin hier zu widersprechen und zwar zunächst desshalb, weil der von Knobel angeführte Grund auch auf das Sündopfer passen würde, das ja auch eine gezwungne Gabe ist, bei dem aber nichts desto weniger die Handauflegung vorgeschrieben ist. Doch müssen wir hier etwas weiter ausholen und wenigstens kurz auf das gemeinsame und verschiedne der Sühnopfer eingehe.

Beide Opferarten dienen zur Sühne, doch jedes für andre Vergehen und selbstverständlich für unwissentliche Ver-

5*

gehen; das Sündopfer sühnt Vergehungen des Hohenpriesters, der ganzen Gemeine, der Stammhäupter und der gemeinen Israeliten, eine Reihenfolge, die sich in der theocratischen Abstufung von Gebräuchen, die sich auf einen immer niedrigern Grad von Heiligkeit reducieren, ausdrückt. Das Opferthier für den Hohenpriester und die ganze Gemeine ist ein Stier, das eines Stammhauptes ein Ziegenbock, das der gemeinen Leute eine Ziege, ein weibliches Lamm, bei ärmern zwei Turteltauben oder junge Tauben, bei ganz armen endlich ein Zehntel Epha Feinmehl; das Blut des Stieres wird an die Hörner des Räucheraltares gestrichen, der Rest auf den Boden des Brandopferaltars gegossen, das Blut des Kleinviehs wird nur an die Hörner des Brandopferaltars gestrichen, endlich das der Vögel nur an dessen Wand gesprengt, das Feinmehl wird als Minḥa behandelt, mit der oben erklärten Abweichung, dass der Priester die Askara selbst erhebt. Beim Schuldopfer wird von allen und jedem ein Widder gefordert, das Blut bei allen um den Altar gesprengt, bei beiden Opferarten werden aber die gleichen Fettstücke geräuchert. Dies zusammengenommen mit den einzeln aufgeführten Veranlassungen der Sünd- und Schuldopfer lässt den Unterschied beider erkennen. Die Sündopferfälle sind folgende: 1. das Begehen einer verbotnen Handlung, 2. das Nichtanzeigen eines gehörten Fluches, 3. die Berührung von Unreinem, in dem natürlich todte Thiere, wenn sie zu den unreinen gerechnet werden, einbegriffen sind, 4. der unbesonnene Schwur. Die Fälle des Schuldopfers, bei denen wir vorläufig 5, 17—19 übergehen, sind 1. eine Veruntreuung an dem Heiligen Gottes, 2. das Verleugnen anvertrauter Güter, Pfänder, Erpressungen, oder das Verleugnen des Raubes, 3. das Verleugnen gefundner Gegenstände, 4. lügenhafter Schwur in Betreff eines der aufgezählten Vergehen; bei allen diesen muss ein Widder dargebracht werden, der einen gewissen vom Priester zu schätzenden Werth hat, und das Veruntreute oder Verleugnete wird mit einem Fünftel Zuschlag zurückerstattet.

Fasst man die aufgeführten Gründe nach einem allgemeinen Gesichtspunkt zusammen, so ist das Sündopfer da zu bringen, wo göttliche Hoheitsrechte verletzt sind, soweit dies überhaupt durch Opfer sühnbar ist, im wesentlichen also bei Uebertretungen des zweiten und achten Gebotes und bei levitischer Unreinheit; Uebertretungen des 1sten, 3ten und 5ten Gebotes waren nicht zu sühnen; das Schuldopfer dagegen war für die Verletzung der Nächstenrechte, wesentlich des 7ten Gebotes, bestimmt und führte die Verpflichtung des Ersatzes mit sich. Unter diesen Gesichtspunkt fällt auch der falsche Schwur, der nur zum Ableugnen des Vergehens dienen soll, hierher gehört auch die Veruntreuung an dem Heiligen Jhvhs, nicht nur weil es für ihn (Levit. 22, 14), sondern weil es auch für den Mitmenschen, den Priester, eine Beeinträchtigung des Besitzes ist, dem Jhvh das Heilige als Besitz und Erbe angewiesen hat (Num. 18, 20). Beim Sündopfer kann Jhvh Nachsicht üben und geringere Gaben als Stellvertretung annehmen, auch erklärt sich die Steigerung der Heiligkeit bei den höherstehenden theokratischen Personen und dem ganzen Volke, deren Sünde schwerer wurde, je näher sie Jhvh standen; bei dem Schuldopfer konnte er keine Nachsicht üben, denn er forderte nicht für sich, sondern als personificierte Garantie des Rechtszustandes für ein beeinträchtigtes Glied seiner Gemeine, dem er sein Recht schaffen musste. Ganz der Natur der Sache angemessen ist auch, dass bei dem ersten Schuldopferfall, der Veruntreuung des Heiligen, hinzugefügt ist בשגגה aus Versehen, denn eine absichtliche Veruntreuung des Heiligen war nicht blos ein Eingriff in das priesterliche Eigenthum, dies war ein freventliches Antasten des Geweihten, bei den übrigen Schuldopferfällen muss das „aus Versehen“ fehlen, da es nicht gut möglich ist aus Versehen zu erpressen etc. Beim Sündopfer dagegen ist בשגגה regelmässig hinzugesetzt 4, 2, 13, 22, 27, und bei den Verunreinigungen ist es durch נעלם ממנו 5, 3 ersetzt, während es bei dem Hören und nicht Aussagen des Fluches und dem leichtsinnigen Schwure fehlt 5, 1. 4, die

beide nicht בשגגה geschehen konnten und dennoch, da sie das zweite Gebot, den Missbrauch des Namens Gottes betrafen, Sündopferfälle waren.

Sonach ergiebt sich, dass für keins der beiden Opfer der Ausdruck בשגגה characteristisch ist, ebenso wenig bedeutend ist die Phrase אחת ממצות אשר לא תעשינה aus der man den Unterschied beider Opfer als für That und Unterlassungssünden gebracht, ableiten wollte, sie unterscheiden sich lediglich danach, wen das Vergehen unmittelbar verletzt den Menschen oder Gott; ist jener verletzt, so wird Ersatz geleistet und der beleidigte Rechtsschutz, Gott durch ein Opfer für die Verschuldung gegen Menschen (אשם) gesühnt, ist Gott unmittelbar verletzt, so wird ein Opfer für die Abweichung von seinem Gebote חטאת dargebracht, und die Sühne erfolgt, weil das Darbringen des Opfers die factische Anerkennung Gottes und des Vergehens in sich schliesst. Für das Schuldopfer scheint das מָעַל מַעַל sollenn zu sein, das ein Veruntreuen bezeichnet, wenigstens wird es Num. 5, 6 gebraucht um alle Schuldopfer-Veranlassungen zusammenzufassen. Bis hierher können wir mit Knobel gehen, doch glauben wir, dass das Recht nicht auf seiner Seite ist,.wenn er im Grundgesetze nur einzelne Fälle für die verschiednen Opferarten aufgeführt sein lässt, das Grundgesetz fasst vielmehr alle Einzelnheiten zussammen und die anderweitig verordneten Sünd- und Schuldopfer lassen sich unter die dort aufgestellten Gesichtspunkte bringen. Dass dies bei dem Sündopfer der Fall ist, lässt sich leiht begreifen, alle sind ja für stärkere levitische Verunreinigungen verordnet, für die Gebärenden Levit. 12, 6, für die Blutflüssigen 15, 30, für vom Samenflusse Geheilte 15, 15, für vom Aussatze Genesene 14, 9, 22, endlich für den verunreinigten Nazir Num. 6, 11, und für die möglichen Veruneinigungen oder Uebertretungen des Schwur- und Fluchverbotes am Versöhnungsfeste. Aber auch bei dem Schuldopfer lässt sich sein Grundbegriff verfolgen, zunächst beim Schuldopfer des Nazir. Dieser ist ja Num. 6, 8 selbst ein Qadosch, sobald er sich also ver-

unreinigt, entzieht er Gott ein Heiliges, die Vorschrift Levit. 5, 15 scheint daher wie für diesen Fall gemacht. Ebenso hat der Aussätzige seine Pflichten gegen die Gemeine nicht erfüllen können (Knob. S. 479), daher muss er den durch die nicht erfüllte Nächstenpflicht verletzten Gott versöhnen, ohne dabei freilich Ersatz leisten zu können. Dass dies Schuldopfer indessen geringer ist als die übrigen, zeigt das Opferthier, das nur ein Lamm, kein Widder ist. Eigenthumsschädigung ist natürlich auch die Verführung einer fremden Sclavin Levit. 19, 21, insofern bedingt sie ein Schuldopfer, dass hier aber nicht ein Schadenersatz vorgeschrieben ist wie im ähnlichen Falle Exod. 22, 15—16 erscheint sehr auffällig. Endlich Esr. 10, 2 steht zusammen מָעַלְנוּ בֵאלֹהֵינוּ וַנֹּשֶׁב נָשִׁים נָכְרִיּוֹת, das Heirathen fremder Weiber ist also als eine Verletzung der Israelitinnen angesehen, und insofern ist Gott verletzt; es zeigt sich demnach selbst in dieser jungen Erzählung, die gar nicht in das Gesetz gehört, die Grundidee des Schuldopfers noch deutlich.

Bis hierher wäre alles klar, indessen haben wir 5, 17—19 bis jetzt noch nicht mit in die Betrachtung gezogen und diese Stelle scheint alles, was wir bis jetzt gewonnen haben, wieder zu zerstören, in ihr liegt auch die Schwierigkeit, die die richtige Auffassung der Schuldopfer so lange verhindert hat. Auch Knobel sagt noch zu unsern Versen: „Der zweite Fall muss ebenfalls Rechtsverletzungen betreffen. Dies lehrt der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden, so wie die Vorschreibung eines in einem Widder bestehenden Schuldopfers.“ Er macht also hier ein Postulat, sehen wir daher den Text an um zu prüfen, wie dieser sich zum geforderten Inhalte verhält. Es heisst: „Wenn eine Seele sich versündigt, indem sie eins von allen den Geboten Jhvs., die nicht gethan werden sollen, unwissentlich thut, sich verschuldet und ihre Sünde trägt, so bringe sie einen fehllosen Bock vom Kleinvieh nach deiner Schätzung zum Schuldopfer.“ Kann man dies speciell auf eine Verletzung der Nächstenpflicht deuten? Doch gewiss nicht. Knobel

erläutert weiter, die hier gemeinten Verbote bezögen sich auf Verhältnisse, wie sie 19, 11 Exod. 20, 17; 22, 4; 23, 1 angedeutet seien, doch müsste man das errathen, da im Texte keine Silbe davon steht. So kann die Vorschrift also nicht gemeint sein, die allen sonstigen Schuldopferbestimmungen sich nicht anpassen lassen will. Fassen wir daher die Worte schärfer in's Auge, so heisst es 5, 17 אם נפש כי תחטא ועשתה אחת מכל מצות יי׳ אשר לא תעשינה ולא ידע ואשם ונשא עונו ferner heisst es 4, 27: ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ בעשתה אחת ממצות יי׳ אשר לא תעשינה ואשם und es liegt auf der Hand, dass der Inhalt beider Verse genau derselbe ist, denn auch in dem נשא עונו kann kein Unterschied liegen, da dasselbe bei dem Sündopfer 5, 1 vorkommt. Einmal nun soll für das in diesen Worten bezeichnete Vergehen ein Sündopfer dargebracht werden 4, 27, das andre mal ein Schuldopfer 5, 17. Die Möglichkeit, einen Unterschied zwischen den Opferursachen zu entdecken ist durch die wörtliche Uebereinstimmung beider Stellen ausgeschlessen, — die Worte ולא ידע entsprechen dem בשגגה, 4, 27 — wir stehen also hier vor dem Dilemma, ob man eher annehmen kann, die Gesetzgebung sei in sich unklar, oder ob es besser ist zu meinen, der Text sei verdorben, und unsre fraglichen Verse ein ungehöriges Einschiebsel. Wir stehen nicht an das letztere zu glauben und die beiden Verse als ganz werthlos bei Seite zu lassen, nur so ist es möglich, das Verhältniss der beiden Sühnopfer, das durch diese Verse verwirrt und verdunkelt ist, zu erkennen, und da missen wir lieber einige Worte, als die sonst überall hervortretende Schärfe in den gesetzlichen Bestimmungen.

Nachdem wir uns so über die Bedeutung der einzelnen Sühnopfer in's Klare zu setzen versucht haben, kommen wir auf unsre Frage in Betreff der Semika oder Handauflegung zurück, müssen aber, ehe wir uns entscheiden können, den Sinn dieser symbolischen Handlung feststellen, über den so verschiedene Meinungen vorgebracht sind.

Philo glaubt, de vict. p. 838, man wolle andeuten, die

Hände sein schuldlos, aber das passt nicht auf die Sündopfer; die Rabbinen und nach ihnen viele Neuere halten sie für ein Sinnbild der Sündenimputation. Allein dies würde sich für die Schelamimopfer nicht schicken, und die mit der Handauflegung auf den Sündenbock Levit. 16, 21 gezogne Parallele ist, wie schon Bähr in der Symbolik gezeigt hat, unpassend, der Sündenbock ist ja gerade kein Opfer und wird nicht als Stellvertreter des Sünders getödtet, sondern in die Wüste geschickt. Kurz im mosaischen Opfer kommt p. 44 auf diese Einwürfe, die er suo loco zurückweisen will, vergeblich suchen wir aber p. 143 nach Gegengründen, er wiederholt nur was schon vor ihm gesagt war, bei den Dankopfern werde durch die Handauflegung die Unwürdigkeit für die empfangne Wohlthat zu erkennen gegeben und fügt hinzu, diese Unwürdigkeit stamme eben aus der Sünde. Er verweist hierdurch auf p. 130, wo behauptet wird, auch das Dankopfer gehe aus dem Gnadenstande der Theokratie hervor, und durch dasselbe solle die Sünde im Allgemeinen gesühnt werden. Wir müssen gestehen, dass wir in diesem Falle zwischen Symbol und Bedeutung durchaus keine Beziehung entdecken können (wie kann eine Handauflegung die Unwürdigkeit ausdrücken!) und ausserdem, wenn auch das Dankopfer zur Sühne dient, was für Opfer bleiben übrig, die einen andern als den Sühnecharakter hätten, und wozu wären, wenn alle Opfer sühnen sollten, mehrere Arten überhaupt unterschieden? Die Sündenimputation findet bei dem Opfer aber gar keine Stelle, das alte Gesetz ist viel tiefsinniger, als seine Erklärer; das mit den Sünden belastete Thier wäre zu einer Gabe für den heiligen Gott völlig unwürdig, die Sünde wird demnach nicht als auf das Thier, das znm Sühnopfer gebracht wird, übertragen gedacht, denn da wo dies geschieht, beim Sündenbock Levit. 16, 21, da scheut man sich dies Thier dem Herrn zu opfern, es trägt vielmehr die Sünden auf sich zu einer wüsten Stätte. Gegen die Meinung, dass die Semika die Sündenimputation versinbildlichen solle, spricht aber vor allem, dass die Imputa-

tionstheorie dem Alten Testamente überhaupt fremd ist. Ein Thier hat keine Persönlichkeit und keine moralischen Eigenschaften, er kann ihm daher weder Sünde, — persönliche Schuld, — noch Strafe, — nothwendiges Sichselbstzurgeltungbringen des verletzten Gesetzes, — zugeschrieben werden; weiter genügt aber die blosse Imputationstheorie nicht, man wird vielmehr durch sie gezwungen, bis zur Annahme einer realen Vertauschung der Personen fortzuschreiten. Wenn es auch nach Kurz (mosaisches Opfer S. 34) keinem Vertreter dieser Ansicht eingefallen ist, dies zu behaupten, so ist dies nur eine Inconsequenz, denn gerade, wenn es unmöglich ist, dass das Blut der Böcke und Kälber sühnt (Hebr. 9, 12; 10, 4), so wäre dem alttestamentlichen Frommen, der die typische Beziehung des Opfers nicht so kannte, wie ein heutiger Dogmatiker, wenn er überhaupt der Imputationstheorie gehuldigt hätte, nichts übrig geblieben, als anzunehmen, dass in der That das Thier statt seiner für die Sünde gelitten hätte, d. h. dass eine reale Vertauschung der Personen vorgenommen wäre. Wir verweisen wieder auf den Sündenbock, der die Sünden auf sich trägt[1]), er leidet gar keine Strafe und steht nicht an der Stelle des Sünders, sondern dient gleichsam als Lastthier, um die Sünden aus dem Volke fortzutragen. (לעזאזל von عزل)

Wenn wir nun die Sündenübertragung nicht als Sinn der symbolischen Handauflegung annehmen können, so sind wir doch ebenso wenig mit Bähr einverstanden, welcher (Symbolik II, 341) aufstellt, die Semika deute die Hingabe des eignen an Jhvh. in den Tod an. Dies ist durch das Hinbringen des Thieres vor das Zelt, das Pflicht des Opfrers war, einerseits schon hinlänglich bezeichnet, andrerseits würde man aber auch bei der Minḥa eine entsprechende Eigenthumserklärung und Weihung sehr vermissen, endlich ist das wichtigste, das Hingeben in den Tod durch das Symbol gar nicht ausgedrückt, nur das unwichtige, die Eigen-

1) Levit. 16, 22 .נשׂא השׂעיר עליו את־כל עונותם

thumserklärung, nicht die Opferwilligkeit und die Weihung träte herver. Das citierte Gesetz Levit. 24, 14. dem Flucher vor dem Lager die Hand aufzulegen, deutet zwar keine Imputation an, spricht also gegen diese, ebensowenig aber auch, wie Kurz bemerkt, für Bähr's Ansicht, da in diesem Falle doch von Eigenthumserklärung nicht wohl die Rede sein kann. An Bähr schliesst sich Knobel wesentlich an p. 354. Was wir nun gegen beide bemerken ist folgendes: Betrachtet man die Stelle Levit. 24, 14 so sollen alle, die den Fluch hören (כל שמעים), ihre Hände auf den Flucher legen; ist es nun Sache der Zeugen, dies zu thun, so muss in der Handauflegung ein Bezug auf das Zeugniss gesucht werden, und dieser ergibt sich ganz von selbst, da das Handauflegen nichts als ein verstärktes und vor Missverständniss gesichertes Hindeuten ist. Die symbolische Handlung zeigt also an, dass der, an dem sie vollzogen wird, der Uebelthäter ist, und dem entsprechend deutet sie bei den Opfern an, dass das Thier, welches durch sie ausgezeichnet wird, das für das Opfer bestimmte ist. Hierin liegt an sich gar nicht der Begriff des Weihens und Darbringens, welcher speciell durch das Weben ausgedrückt wird, was aus Num. 8, 10 — 11 deutlich zu ersehen ist. Wie man nämlich dem Flucher die Hand zum Zeugniss auflegt, dass er der Verbrecher ist, so thun dies Num. 8 die Israeliten an den Leviten, um zu bezeugen, dass sie die auserkornen Tempeldiener sind, die eigentliche Darbringung wird durch das הניף ausgedrückt; das ganze Volk erscheint als Jhvhs. Opfer, von dem, entsprechend dem Schenkel und der Brust bei den Schelamim, ein Theil für den Altar geweiht und zu diesem Zwecke gewoben wird. So wenig das Handauflegen ein Darbringen bezeichnen kann, eben so geeignet ist, um dies anzudeuten, der Ritus des Webens, indem hierdurch auf das Deutlichste das Anbieten eines Geschenkes versinnbildlicht wird. Die gleiche Bedeutung des Bezeugens und öffentlichen Erklärens hat die Semika auch Num. 27, 18 keinesweges die von Kurz angenommne Mittheilung dessen, was man selbst

hat und dem andern mittheilen will. Heisst es doch: Nimm dir den Jehoschua' bin Nun, einen Mann, in dem Geist ist, und stütze deine Hand auf ihn. Mittheilung des Geistes kann also hier nicht der Zweck sein, vielmehr zeigt der Zusammenhang, dass die feierliche Vorführung, bei der dem Jehoschua' die Hand aufgelegt wird nur den Zweck hat, ihn öffentlich als Nachfolger des Moses vorzustellen und zu bezeugen. Wenn Ewald (hebr. Alterth. p. 47) in dem Ausdruck: lege von deiner Hoheit auf ihn eine Transfusion „durch der Hände glühende Nerven" findet, so ist dabei das folgende למען ישמעו nicht beachtet, welches zeigt, dass weniger „der Hände glühende Nerven" als die bei der Handlung gesprochenen Worte das Vehikel waren, durch das die Uebertragung der Hoheit vermittelt wurde. In hohem Grade ist es dabei für den Deuteronomiker charakteristisch, was er 34, 9 aus dieser Stelle gemacht hat. Ihm hat sich die symbolische Handlung schon in eine Transfusion verwandelt, die der ursprünglichen Erzählung völlig fremd ist, zumal da הוד nichts weiter ist als das Ansehen des Volksführers. Den Sinn des Hinweisens hat die Handauflegung auch bei dem Segen Gen. 48, 13, bei welchem man nicht gibt, was man selbst hat, sondern bei dem man Gott bittet, der durch die Handauflegung bezeichneten Person Gnade zu Theil werden zu lassen, vgl. Num. 5, 24. In dem dem Handauflegen zu Grunde liegenden Hindeuten hat es auch seine Ursache, dass nur eine Hand aufgelegt wird, wie man mit einer Hand zeigt. Denn wiewohl schon im Talmud (Menach. 93 b.) darüber gestritten wird, ob nur eine Hand gebraucht werden solle, so entscheidet doch das ständige Singularsuff. יָדוֹ; nur eine Hand wurde gebraucht. Wo aber wirklich an eine symbolische Uebertragung der Sünde gedacht wird, beim Sündenbock, da wird ausdrücklich את שתי ידיו hinzugesetzt und Num. 27, wo V. 18 der Singl. ידו steht, V. 23 aber heute ידָיו gelesen wird, ist ein Fehler, den der Syrer, dessen Genauigkeit nicht genug gerühmt werden kann, richtig durch den Singl. ܐܝܕܗ corrigiert, LXX. und Vulg. hat freilich den

Plur. Allein schon Raschi fühlt sich zu der Bemerkung veranlasst: Wohlgesinnt fügt er (Moses) mehr hinzu, als was ihm von Gott befohlen war, und er that es wie ein volles überlaufendes Gefäss und füllte ihn mit Weisheit. Dass die Handauflegung den Charakter des Bezeugens hat, bestätigt die talmudische Bestimmung (Menachoth צג. a), dass Weiber, Fremdlinge, Blödsinnige, Unmündige, Sclaven, Stumme und Blinde dieselbe nicht vollziehen durften, d. h. Leute, die keine Rechtspersönlichkeit hatten, und die darum kein Zeugniss ablegen durften[1]), eine Vorschrift, welche unerklärlich bleibt, wenn man die Transfusionstheorie annimmt, da offenbar ein von Sünde gedrücktes Weib diese ebenso gut auf das Thier übertragen könnte als der Mann. Den gleichen Sinn des Bezeugens hat die besprochene Handlung auch in der Geschichte Susannas V. 34, und negativ widerlegt sich die Transfusionstheorie endlich dadurch, dass bei der Vorschrift über das Kalb, welchem die Bewohner einer Stadt, in deren Nähe ein Erschlagner gefunden war, den Hals umdrehen sollten (Deut. 21, 4), wo man Uebertragung der Schuld annehmen könnte, die Handauflegung nicht befohlen ist.

Wir erkennen sonach in dem Ritus nichts als die symbolische Bezeugung, dass das Thier, an welchem er vollzogen wird, das für die Opferung bestimmte ist, und glauben mit Bähr und Ewald, dass er für alle Opferarten galt, auch für das Schuldopfer; denn was Knobel (zu 7, 2) bemerkt, er passe für dies Opfer nicht, das keine freiwillige Abtretung sei, ist einerseits nur ein aus seiner von uns bestrittenen Begriffsbestimmung der Semika, als Zeichen freiwilliger Hingabe, gezogenes Argument, andererseits bewiese es auch zuviel, da hiernach die Handauflegung bei dem Sündopfer, wie oben gesagt, und ebenso bei den befohlenen täg-

1) Vgl. z. B. Maimonides הלכות עדות. פרק ט., wo es heisst: עשרה מיני פסלות הם: הנשים והעבדים והקטנים והשוטים והחרשים והסומים והרשעים והבזויין והקרובים והנוגעין בעדותן:

lichen, sabbathlichen und Festopfern hätte unterbleiben müssen. Dass übrigens aus dem besprochenen Gebrauche sich später die Transfusion entwickelt habe, fällt uns nicht ein zu leugnen, ist es doch schon Deutr. 34 sichtbar, nur müssen wir es für eine unhistorische Uebertragung späterer Vorstellungen auf die alte Zeit halten, wenn man dieselbe in einem alten Ritus ausgedrückt sein lässt, bei dessen Erwähnung in alten Texten sich nie eine Spur von jener Vorstellung findet. Schliesslich sei bemerkt, dass der Grund für die Unterlassung der Handauflegung beim Vogelopfer einfach ein praktischer ist, man musste dasselbe zum Altare tragen (1, 14), zeigte also schon dadurch, dass man es in der Hand hielt, es sei zum Opfer bestimmt, wäre dagegen an Transfusion zu denken, so dürfte der Gebrauch in keinem Falle unterbleiben.

Kehren wir nun nach unserer Digression zu dem Schuldopfergesetze 7, 2—6 zurück, so haben wir oben gesehen, dass diese Novelle eine Anzahl im Grundgesetze fehlender Bestimmungen nachbringt, unsere Untersuchung über die Semika hat aber zugleich gezeigt, dass sie nicht vollständig sind. Das was wir als neue Vorschriften erkannt haben, werden wir mit allen andern oben gefundenen später zusammen abhandeln, und wir könnten so zu den Schelamimopfern weiter fortgehen, wenn wir nicht inzwischen noch V. 7—10 zu betrachten hätten, die wiewohl dem Opfergesetze im strengern Sinne nicht angehörig, dennoch hier ihre Stelle gefunden haben.

Priesterantheil an den Opfern 7, 7—10.

Wir haben oben den Vers über die Fleischverwendung des Sündopfers 6, 19 an seiner Stelle anstössig gefunden, offenbar schliesst sich unser V. 7 an ihn an, indem hier dem sühnenden Priester das Fleisch des Thieres zu Theil werden soll und ausdrücklich hinzugefügt wird, Ascham und Ḥaṭṭâṭ folgen demselben Gesetze. Wie aber oben neben 6, 19 noch eine andre Bestimmung gegeben wird, alle männlichen Aha-

roniden sollten an den Gaben participieren V. 22, so haben wir hier bei dem Schuldopfer denselben Fall, V. 6 wird allen männlichen Priestern das Fleisch zugewiesen, V. 7 soll es der Sühnpriester allein empfangen. Ingleichen ist vom Brandopfer V. 8 die Haut nur dem fungierenden Priester zugewiesen, während bei der Minḥa der Unterschied gemacht wird, dass das Ofengebäck sammt dem auf Marḥescheth und Maḥabath bereiteten zwar dem Dienstthuenden, die bloss mit Fett gemengte und trockne Gabe aber allen Priestern gleichmässig zufallen sollte. Wir müssen hier den Unterschied betonen, der sich bei den Sünd- und Schuldopfern findet, und desshalb die Hauptstelle über die Opfertheile der Priester Num. 18, 8 f. herbeiziehen. Dort heisst es, die männlichen Aharoniden sollten allein die Erlaubniss haben, die Minḥa, Ḥaṭṭât und Aschâmgaben zu essen, wogegen auch die Weiber Antheil haben sollten an den Erstlingen von Oel, Most und Korn. Die Eigenthümlichkeit unsres Gesetzes 7, 7—10 liegt nun darin, dass dem jedesmal fungirenden Priester die Opfergabe zugewiesen wird mit einziger Ausnahme des bloss aus gemengtem oder trockenem Mehl bestehenden Speiseopfers, und diese Bestimmung ist so natürlich, da der Bemühung ihr Lohn zu Theil werden soll, dass sie eine ursprüngliche zu sein scheint. Bedenkt man aber, dass das Opferfleisch nicht nach Belieben aufgehoben werden durfte, da es vor der Verunreinigung durch Fäulniss geschützt sein musste, was für die Arten der Schelamim 7, 15—18 besonders bestimmt wird, ohne Zweifel aber aus denselben Gründen auch für die übrigen Opfer gegolten haben muss, so erscheint die Durchführung dieser Bestimmung unpraktisch, um derentwillen eine grosse Menge brauchbarer Nahrung vernichtet werden musste, wiewohl doch die Zahl der gewöhnlichen Opfer schwerlich zureichte, um jedem Priester mindestens alle zwei Tage das nöthige Fleisch zu liefern. Aus dieser Betrachtung ergiebt sich, dass der Sinn der Verse 6, 11. 22; 7, 6 ein etwas anderer ist als Num. 18, 8, denn während dort allen männlichen Aharoniden die Erlaubniss

ertheilt wird, das Hochheilige zu geniessen (אכל בקדש קד'), den Familien dagegen die übrigen Gaben zufallen sollen, ist 6, 11. 22; 7, 6 befohlen, dass alle männlichen Aharoniden an dem Hochheiligen participieren sollen. Von einem besondern Anrecht des fungirenden Priesters wissen aber weder unsre Verse, noch das Gesetz Num. 18 etwas, diese specielle Bestimmung, deren Ausnahme sogar angegeben wird, findet sich nur in unsern Versen und dazu scheint 6, 19 ebenfalls gerechnet werden zu müssen; dass indessen das Opferfleisch von den Priestern oder einer Anzahl derselben gemeinsam verzehrt wurde, möchte sich auch daraus ergeben, dass aus begreiflichen Gründen das Hochheilige im Heiligthum genossen werden musste, wo viele Priester nicht umhin konnten, häufig und lange anwesend zu sein, wobei es denn natürlich war, dass sie die Mahlzeit theilten. Beide Bestimmungen liessen sich allenfalls dahin einigen, dass der fungierende Priester zunächst Besitzer wurde, und dann die andern einlud, aber wozu dann der unnütze Umweg? Und wie sonderbar nimmt sich neben der Zutheilung des binnen zwei Tagen verdorbenen vielen Fleisches an einen Priester die Anweisung aus, die trockene und gemengte Minḥa, also gerade diejenigen, die sich lange Zeit unverdorben halten, an alle zu vertheilen? Bei der Minḥa ist kein Gebot der Vertilgung gegeben, — es fehlte dafür der Grund, die Fäulniss, — sie durfte also aufbewahrt werden, wie kommt es nun, dass sie, die dem dienstthuenden Priester wirklich lange zur Nahrung dienen konnte, allen zufiel, das Fleisch aber nur einem? Wir werden auf diese Fragen unten zurückkommen, vorläufig wiederholen wir nur, dass zwischen den Gesetzen über die Priestertheile eine Differenz herrscht, die wir mit zum Gegenstande unserer weitern Untersuchung machen müssen, und wir bemerken im Voraus, dass diese Differenz uns die Handhabe bieten wird, das Verhältniss von Cap. 6—7 zu Cap. 1—5 richtig zu erkennen. Nach dieser Unterbrechung gelangen wir endlich zum

E. Schelamimopfer.

So vollständig die Grundgesetzgebung in dem ersten Capitel über das Brandopfer redet, so genau bestimmt sie auch die Behandlung der zum Schelamimopfer dargebrachten Thiere. Allein zum vollkommenen Dankopfer gehörte noch eine Brotgabe, wie zum Brandopfer eine Minḥa, und die Bestimmungen über diese nebst denen über die Fleischverwendung werden hier nachgebracht. Der unsystematische, fast nur gelegentlich ergänzende Charakter unsrer Stelle zeigt sich hierbei wieder deutlich, auch für das Brandopfer gehört ja eine Minḥa, auf diese aber kommt unser Ergänzer nicht zu sprechen. Die Cap. 3 gegebenen Bestimmungen, dass der Darbringer sein Opfer an den Altar (לפני י׳) bringen und dort schlachten soll, dass dann nach vollzogener Blutsprengung die schon oben bei dem Schuldopfer erwähnten Fettstücke, das grosse Netz, das Fett an den Eingeweiden, die Nieren und das kleine Netz geräuchert werden sollen, werden hier zunächst dadurch erweitert, dass ein Unterschied zwischen drei Schelamimopferarten aufgestellt wird, Lobopfer, Gelübde, freiwillige Gabe. Ihr entscheidendes Merkmal ist hier die Verwendung des Fleisches, dies durfte vom Lobopfer nur einen Tag, d. h. wie die Rabbinen sagen, den Tag und die folgende Nacht, aufbewahrt werden, wogegen Gelübde und freiwillige Gaben bis zum dritten Tage, d. h. zwei Tage und eine Nacht lang genossen werden durften[1]). Daneben ist aber noch ein Unterschied zwischen Gelübde und freiwilliger Gabe hier übergangen, denn nach Levit. 22, 23 konnte zu der letztern — ein ganz vereinzelter Fall — sogar ein fehlerhaftes Thier, sei es mit einem zu langen Gliede שרוע, sei es im ganzen zu klein gebildet, קלוט dargebracht werden.

Was nun die Brotvorschrift anbetrifft, so ist sie unvoll-

1) Der dritte Tag, an dem das Fleisch verbrannt werden musste, beginnt bekanntlich mit unserem zweiten Abend. ביום השלישי heisst also nach Anbruch des zweiten Abends nach unsrer Rechnung.

ständig, denn obgleich gesagt wird, es sollten ungesäuerte Dickkuchen mit Oel angemacht, und Dünnkuchen mit Oel überstrichen, endlich mit Oel überstrichene Dickkuchen aus mit Oel gemengtem Feinmehl dargebracht werden und zwar auf zwei gesäuerte Brote gelegt, so fehlt doch die aus Num. 15, 1 f. zu ergänzende Bestimmung über die Minḥa, die wie bei dem Brandopfer den verschiedenen Thieren beigegeben werden muss. Endlich wird im Gesetze dringend befohlen, dass nur Reine an den Opfermahlzeiten theilnehmen sollten, ein Befehl, der bei diesem Opfer sehr nöthig war, da es zugleich ein Schmaus war, den der Opfrer seinen Freunden gab. Anstatt nun aber hier den Antheil der Priester zu bestimmen, schiebt der Ergänzer erst eine längere Ausführung des Fett- und Blutverbots 3, 17 ein, die, wie es der Sache gemäss ist, nicht den Aharoniden, sondern allen Israeliten gesagt wird V. 22—27. Während aber 3, 17 ungenau gesagt ist כל חלב alles Fett, so erklärt hier der Verfasser, nur das der Opferthiere, der Rinder, Schafe, Ziegen sei gemeint, wogegen das Fett der gefallenen und zerrissenen Thiere ausser zur Speise gebraucht werden darf; in Betreff des Blutes wiederholt er nur das absolute Verbot. Zum Schluss bringt er endlich das Priesterantheilgesetz nach und richtet es, wie natürlich an das ganze Volk V. 28—36. Die letzten zwei von diesen Versen enthalten aber wieder eine Unterschrift, nach der man vermuthen muss, dass sie zu einem vollständigen Gesetze über den Priesterantheil an allen Opfern gehört habe, was in den Worten V. 35 זאת משחת אהרן ומשחת בניו מאשי יהוה unzweifelhaft liegt. Sehen wir nun zunächst V. 29—31 an, so wird hier befohlen, dass der Opfrer in eigner Person das Fett nebst der Brust bringen soll, das Fett wird geräuchert, die Brust ist לאהרן ולבניו. Oben haben wir schon zwei Reihen von Priesterantheilgesetzen unterscheiden müssen, der einen 6, 23; 7, 6 ist diese Bestimmung hinzuzufügen, denn dem כל זכר בכהנים (Syr. ܕܒ̈ܢܝ ܐܗܪܘܢ) entspricht der 7, 31 gebrauchte Ausdruck

לאהרן ולבניו. Die andre als deren Eigenthümlichkeit wir erkannten, dass sie dem jedesmal fungirenden Priester das Fleisch zuwies, findet sich aber V. 32—33 wieder, indem V. 33 ausdrücklich sagt: Der das Blut und Fett der Schelamim darbringende Priester soll den rechten Schenkel erhalten. Wie passt denn hierzu die Begründung V. 34: Denn die Webebrust und den Hebeschenkel will ich geben Aharon, dem Priester, und seinen Söhnen, die auf Exod. 29, 27—28 zurückgeht? Die Consequenz der Gesetzgebung erster Reihe erfordert jedenfalls, dass nicht nur die Brust, sondern auch der Hebeschenkel den Priestern, die der zweiten, dass nicht nur der Hebeschenkel, sondern auch die Webebrust dem fungirenden Priester zu Theil wurde. Unser Text theilt die Sache, doch, wie uns scheint, mit Unrecht, es wird ja auf diese Weise das Princip beider Antheilgesetze, deren eins den fungierenden Priester berechtigt, während das andre allen das Fleisch zuweist, beeinträchtigt. Wir vermuthen daher, dass einmal V. 32—33 die Brust, das andre mal V. 31 und 34 der Schenkel ausgelassen ist, um auf diese Weise die Vereinigung beider Gesetze möglich zu machen. Man lese einmal den Text mit Auslassung von V. 32—33, so ist das Gesetz, bei selbstverständlicher Ergänzung der Worte ואת שוק התרומה, deren Ausfall durch die Beziehung, die V. 34 auf sie nimmt, bewiesen wird, in sich klar und schliesst an die Bestimmungen 6, 22; 7, 6 correct an. Ingleichen finden V. 32—33, ebenfalls bei Ergänzung der Brust V. 6, 19; 7, 7—10 als seine Verwandten wieder, von denen sie die Hand des Ergänzers getrennt hat, und so finden wir also auch bei dem letzten Gesetze wieder die Mischung verschiedener Vorschriften, die wir oben schon öfter bemerkt haben. Die Richtigkeit dieser Bemerkung bestätigt auch die auf das ältere Priesterantheilgesetz zurückgehende Verordnung Levit 10, 14, nach der die Priester mit ihren Familien Brust und Keule an einem reinen Orte verzehren sollten. Die Hinzuziehung der Familien beweist, bei der geringen Fleischmenge, dass nur einer und

dann natürlich der darbringende Priester den Opferfleischtheil erhielt.

Somit wären wir an dem Schlusse der kritischen Zerlegung von Cap. 6—7 angelangt, doch bleibt uns nun noch übrig, die Resultate zusammenzufassen und uns ein Urtheil über diejenigen Stücke zu bilden, die wir als original und unsrer Opfergesetz-Novelle eigenthümlich oben erkannt haben.

(Schluss folgt.)

III.

Jesu Weheruf über Jerusalem und die σοφία τοῦ θεοῦ.

Matth. 23, 34—39, Luk. 11, 49—51. 13, 34 f.

Ein Beitrag zur johanneischen Frage

von

D. F. Strauss in Heilbronn.

1.

Dass Jesus der Darstellung des Matthäus zufolge, nachdem er sich vor dem Passah, das ihm den Tod bringen sollte, nur wenige Tage in Jerusalem aufgehalten, dieses mit den Worten anredet: Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen wie eine Henne ihre Küchlein, und ihr habt nicht gewollt! das fand man nicht auffallend, so lange man die mehreren Festreisen des Johannes ohne Weiteres in die synoptische Darstellung hineintrug. Denn da dachte man natürlich, Jesus fasse alle die Versuche, die Bewohner Jerusalems zu gewinnen, die er bei seinen verschiedenen Aufenthalten in der Hauptstadt während der mehrjährigen Dauer seines Lehramtes gemacht hatte, zusammen; wobei dann das ποσάκις ganz richtig herauskam. Selbst, dass Lukas ihn diese Aeusserung noch in Galiläa, wenn auch nach dem Aufbruch zur Reise nach Jerusalem, thun lässt, wusste man sich von dieser Voraussetzung aus als einen Rückblick Jesu auf seine Versuche bei frühern jerusalemischen Festaufenthalten zurechtzulegen, und es gehörte schon ein Schleier-

macher dazu, um in einer solchen Personification Jerusalems mitten in Galiläa etwas Unwahrscheinliches zu finden [1]).

Anders gestaltete sich die Sache, seit man sich der Differenz bewusst wurde, die in Bezug auf die Zahl der Festreisen Jesu zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten stattfindet. Nahm man jetzt die synoptische Darstellung für sich, so kam nach Lukas zwar etwas ganz Ungereimtes heraus, dass nämlich Jesus, ehe er noch während seines öffentlichen Lebens Jerusalem gesehen und zum Gegenstand seines Wirkens gemacht, doch schon von einer Mehrzahl vergeblicher Versuche, dessen Bewohner für sich zu gewinnen, gesprochen, und es auf diese noch gar nicht gemachten Versuche hin verloren gegeben hätte. Aber auch was nach der Stellung des Ausspruchs bei Matthäus herauskommt, ist nicht viel denkbarer. Denn wenn wir diesen Evangelisten auch nicht so streng beim Worte nehmen wollen, um aus seiner Erzählung herauszunehmen, schon Tags nach dem Einzug habe Jesus jenen Ausspruch gethan, so waren es doch jedenfalls nur wenige Tage, während deren er mit seiner Einwirkung auf die Bewohner der Hauptstadt nur erst einen Anfang gemacht hatte, keineswegs schon von einer Reihe von Versuchen, die ihm fehlgeschlagen, sprechen konnte.

Daher darf es nicht Wunder nehmen, wenn diejenigen, welche sich in der die Festreisen betreffenden Differenz auf die Seite des als apostolisch vorausgesetzten johanneischen Evangeliums stellen, gerade diese Stelle als eine besonders starke Waffe gegen ihre Widersacher benutzen. Wenn die Synoptiker, sagen sie nicht ohne Schein, Jesu einen Ausspruch in den Mund legen, der bei ihrer Voraussetzung, dass er während seines öffentlichen Wirkens nur einmal nach Jerusalem gekommen, unbegreiflich ist, so zeugen sie ja ohne ihr Wissen gegen sich selbst und für Johannes, welchem zufolge Jesus während dreier Jahre bei verschiedenen Festen Jerusalem besucht hat [2]). Auch ich selbst habe in meinem Leben Jesu diesen Punct einen für die Synoptiker besonders gefährlichen genannt, und daher damals noch nicht gewagt, in der Frage, wer in Bezug auf die Zahl der Festreisen Jesu Recht habe, mich geradezu für sie und gegen den Johannes

1) Ueber die Schriften des Lukas, S. 195.

2) So z. B. Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik I, S. 94 f. und in der nachgelassenen Einleitung in d. Neue Test. S. 178 f.

zu entscheiden. Baur hat diess hernach gethan, und wie ich glaube mit Recht gethan, wenn ich auch die Weise nicht billigen kann, wie er mit dieser Instanz, der er kein grosses Gewicht zugestand, fertig zu werden suchte[1]). Baur hatte die grosse Art, ohne welche in der Kritik nichts Bedeutendes auszurichten ist, wenn sich ihm aus einer umfassenden kritischen Combination etwas ergeben hatte, sich durch eine einzelne Instanz, die dem Ergebniss entgegenstand, nicht imponiren zu lassen. Er war ein für allemal überzeugt, dass es mit einer solchen Instanz nichts sein könne, und hatte damit in den meisten Fällen, wie in dem vorliegenden, Recht; aber eben in dieser Ueberzeugung machte er dann mit der widerspenstigen Einzelheit nicht selten gar zu kurzen Process. Ich will nur an seine Deutungen des *στασιάζειν τὰ εὐαγγέλια*, des *τέρμα τῆς δύσεως* erinnern, wodurch er denen, die der Wahrheit auszuweichen wünschen, den Vortheil in die Hand gab, sich an dergleichen offenbare Gewaltsamkeiten, die er sich in Nebensachen erlaubte, zu hängen und daraus zu schliessen, dass er auch in der Hauptsache Unrecht habe.

Warum, so fragt er hier ganz in der Art solcher Gewaltargumentationen, warum sollen denn Kinder der Hauptstadt nur die sein, die in der Hauptstadt wohnen, und nicht vielmehr überhaupt alle, welche in der Hauptstadt den Mittelpunct der Nation erkennen? warum soll also der Ausspruch nicht seinen befriedigenden Sinn erhalten, wenn wir annehmen, Jesus habe im Anblick der Hauptstadt sein ganzes bisheriges Wirken, wie er seit einer Reihe von Jahren bald da bald dort, zuletzt aber in der Hauptstadt, das Beste der Nation bezweckte, mit dem vielleicht auch schon von Andern gebrauchten, jedenfalls bildlichen Ausspruch bezeichnet? Auf Bleek's Vorwurf, diess sei eine im höchsten Grade unnatürliche Erklärung, räumte Baur ein, natürlicher wäre es freilich, unter den Kindern Jerusalems die Bewohner der Hauptstadt selbst zu verstehen, aber nothwendig sei diese Deutung nicht: eine Deutung, die er unter andern Umständen gewiss als die einzig mögliche erkannt haben würde. Wolle man sich jedoch mit seiner Erklärung nicht beruhigen, äussert er weiter, so könne man die Worte auch als Worte

1) Baur, über die Compos. und den Char. des joh. Evangel., Zeller's theol. Jahrb. 1844, S. 58 f., Bemerkungen zur joh. Frage, ebendas. 1847, S. 99 f., Kritische Unterss. über die kanon. Evangg., S. 127 f.

eines im Namen Gottes redenden Propheten nehmen, die Jesu nur in den Mund gelegt seien; einem solchen im Munde des Volks oder Einzelner gangbaren prophetischen Ausspruch über Jerusalem, in welchem das ποσάκις sich auf die Reihe der im Namen Gottes gekommenen Propheten und Gesandten bezogen haben würde, sehen die Worte gar nicht unähnlich. Das lässt sich nun allerdings eher hören; doch so lange das Vorhandensein eines solchen prophetischen Ausspruchs nicht auch noch aus andern Gründen wahrscheinlich gemacht ist, bleibt es damit eine so unsichere Sache, dass Baur im schlimmsten Falle, ehe er die Stelle als einen Beweis für die johanneischen Festreisen gelten lässt, sich bereit zeigt, sie für ein späteres Einschiebsel zu erklären.

2.

Unmittelbar vor dieser Anklage gegen Jerusalem, im Zusammenhang der grossen antipharisäischen Rede seines 23. Kapitels, V. 34—36, lässt Matthäus Jesum zu dem Volke in Jerusalem von den Propheten, Weisen und Schriftgelehrten reden, die er zu ihnen senden, deren etliche sie tödten und kreuzigen, etliche in ihren Synagogen geisseln und von Stadt zu Stadt verfolgen werden, auf dass über sie alles gerechte Blut komme, das von Abel bis auf Zacharias Barachias Sohn vergossen worden. Lukas hat die beiden Redestücke getrennt; das zuvor besprochene giebt er, wie vorhin bemerkt, nach Jesu Auftrag an den Fuchs Herodes, 13, 34 f., das andre schon vorher, 11, 49—51, bei einem jener Pharisäermahle, an welche er den Stoff der grossen antipharisäischen Rede des Matthäus vertheilt hat. Und zwar führt er es, neben andern Abweichungen, die uns hier nicht interessiren, durch die Jesu in den Mund gelegten Worte ein: διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν.

Was kann mit dieser σοφία τοῦ θεοῦ gemeint sein? Die Weisheit Gottes, sofern sie im Alten Testamente durch die Propheten redete? Aber dieser Gebrauch des Ausdrucks ist unerhört, und eine Weissagung der Art im Alten Test. nicht vorhanden. Oder soll Jesus sich selbst nach seiner höhern Natur, als die schöpferische und weltregierende Weisheit Gottes meinen, so nimmt sich, von dem bei dieser Auffassung unerklärlichen εἶπεν abgesehen, sogar Johannes in Acht, eine so offenbar der späteren Dogmatik angehörige Bezeichnung seiner Person Jesu selbst in den Mund zu legen; geschweige, dass bei Lukas etwas Aehnliches nachzuweisen

wäre. Daher sind in neuerer Zeit verschiedene Theologen[1]) auf die Auskunft verfallen, die *σοφία τοῦ θεοῦ* von einer verloren gegangenen Schrift zu verstehen, in welcher die Weisheit Gottes redend eingeführt, und die daher wohl auch so betitelt gewesen sei; aus dieser soll Jesus hier eine Stelle citirt, beziehungsweise ihm der Evangelist ein Citat in den Mund gelegt (Lukas), oder was dort die *σοφία* spricht, ihn geradezu selbst haben sprechen lassen (Matthäus).

Den Ursprung und die Abfassungszeit dieser apokryphischen Schrift bestimmte man nach dem Umstande, dass in dem voraussetzlich aus ihr citirten Ausspruch als das Neueste jüdischer Unthaten die Ermordung eines Zacharias zwischen Tempel und Altar aufgeführt wird. Damit schien die Steinigung des Zacharias, Sohnes des Priesters Jojada, im Vorhofe des Tempels unter der Regierung des Königs Joas, 2 Chron. 24, 20 ff., gemeint zu sein; wonach die Schrift schon aus dem 9. oder mindestens 8. Jahrhundert vor Christus stammen müsste. Allein der ermordete Zacharias wird bei Matthäus (Lukas hat keinen Vaternamen) nicht als ein Sohn des Jojada, sondern des Barachias bezeichnet; ein Sohn Berechja's, oder bei den LXX. *τοῦ Βαραχίου*, war aber der Prophet Zacharias, Zach. 1, 1. Dass dieser ermordet worden wäre, davon steht freilich im ATlichen Kanon nichts; gleichwohl bezieht Ewald die fragliche Stelle auf ihn und lässt die Schrift, der sie entnommen, bald nach seiner Ermordung, im 5. Jahrhundert vor Christus verfasst sein[2]). Bekanntlich jedoch kommt auch am Ende der jüdischen Geschichte, kurz vor der Zerstörung Jerusalems, die Ermordung eines Zacharias Baruchs Sohn durch die Zeloten unter ganz ähnlichen Umständen vor, Joseph. b. j. 4, 5, 4, und so ist von manchem Theologen die Stelle bei Matthäus und Lukas auf diesen bezogen und als Beweis dafür gebraucht worden, dass beide Evangelien nicht blos erst nach der Zerstörung Jerusalems verfasst, sondern in derselben auch manches auf die spätern Zeitumstände Bezügliche Jesu unhistorisch in den Mund gelegt sei[3]). Hiernach könnte die in Rede stehende Schrift möglicherweise auch erst aus dieser

1) Nach Paulus und van Hengel, Ewald, die drei ersten Evangg. S. 328 f.; Bleek, über die Stellung der Apokryphen des Alten Test. im christl. Kanon, theol. Stud. u. Kr. 1853, S. 332 ff.

2) Dass mit diesen beiden Zacharias überdiess noch der Vater des Täufers bisweilen verwechselt wurde, hat Hilgenfeld nachgewiesen in Zeller's theol. Jahrb. 1852 S. 416, Evangelien S. 100.

3) So z. B. von Gfrörer, die heil. Sage, II, S. 98 ff.

Zeit, kurz vor oder nach der Zerstörung Jerusalems, und nicht aus jüdischem, sondern aus christlichem Gebiete stammen.

3.

Die von Lukas als Ausspruch der σοφία τοῦ θεοῦ angeführte Stelle, die mit der Ermordung des Zacharias schliesst, ist bei ihm, wie schon bemerkt, von dem Weheruf über Jerusalem getrennt; während bei Matthäus dieser unmittelbar auf jene folgt. Es ist diess das bekannte Verhältniss zwischen Matthäus und Lukas, wonach der letztere die grösseren Redemassen des ersteren gern an verschiedene Anlässe vertheilt. Dem Lukas hierbei durchweg den Vorzug zu geben, ist zwar eine Zeitlang unter den Kritikern üblich gewesen, man ist jedoch bei genauerer Prüfung des Sachverhalts wieder davon abgekommen. In dem vorliegenden Falle spricht nicht allein die Verlegung einer Anrede an Jerusalem nach Galiläa gegen Lukas, sondern auch wenn wir lesen, wie Jesus erst dem Herodes sagen lässt, er müsse heut und morgen und übermorgen noch wandern, denn es gehe nicht an, dass ein Prophet umkomme ausserhalb Jerusalem, und nun wendet er sich auf einmal an Jerusalem als die Prophetenmörderin selbst: so wird uns dieser schroffe Absprung von Seiten Jesu ebenso unwahrscheinlich vorkommen, als wir von Seiten des Evangelisten begreiflich finden werden, dass ihm hier, wie in ähnlicher Weise so oft, der Schluss der Rede gegen Herodes: ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ, das Ἱερουσαλήμ, Ἱερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας ins Gedächtniss rief.

In den Zusammenhang, in welchem ihn Lukas giebt, gehört also der Weheruf über Jerusalem auf keinen Fall; er erscheint hier abgerissen und gewaltsam versetzt; es fragt sich nur, ob wir vielleicht bei Matthäus noch das Ganze oder doch das grössere Stück haben, von dem er abgerissen ist, d. h. ob der Weheruf wirklich ursprünglich zu der Stelle gehört hat oder doch derselben Quelle entnommen ist, in welcher von der Ermordung des Zacharias die Rede war. Sehen wir auf den Inhalt beider Stellen, so ist das Thema beide male die Behandlung, welche — das einemal die Juden, das andremal ihre Hauptstadt, dem von Gott an sie gesandten Propheten angedeihen lassen, ihr hartnäckiges Widerstreben gegen den göttlichen Ruf, aber auch die Strafe, die sie dafür ereilen werde. Und auch im Ausdruck findet sich die

auffallendste Analogie: in der einen Stelle ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας .. καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε, in der andern Ἱερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν. Freilich ist in der Zeit ein Unterschied, indem in der einen Stelle die Sendung wie die Behandlung als etwas Zukünftiges vorhergesagt, in der andern als etwas schon Geschehenes und noch Andauerndes geschildert wird; allein Beides ist nicht unvereinbar, da, je nachdem die σοφία τ. Θ. in eine geschichtliche Stellung gebracht war, sie rückwärts wie vorwärts auf das sich gleichbleibende Verhalten des jüdischen Volkes blicken konnte.

Gehören aber beide Stellen zusammen, und hat Lukas Recht, wenn er die erste als Citat aus einer Schrift giebt, die von der in ihr als Person redenden Weisheit Gottes den Namen trug, so ist mithin auch die zweite, die Anrede an Jerusalem, aus dieser Schrift. Und wenn wir diese als ein christliches Product aus der Zeit kurz nach der Zerstörung Jerusalems fassen, so erklärt sich auch das ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος Matth. 23, 38, das im Munde Jesu so befremdlich erschien, dass manche Handschriften, wie ohne Zweifel auch schon Lukas, das Wort ἔρημος wegliessen: wogegen in einer nach der Zerstörung des Tempels verfassten Schrift ganz natürlich gesagt werden konnte, das Gotteshaus werde verödet bleiben, bis die Juden Jesum als Messias anerkennen würden.

Was aber die Hauptsache ist, so geht nun das ποσάκις im Munde der göttlichen Weisheit, wie schon Baur vermuthete, aber nicht zu begründen wusste, nicht blos auf die Wirksamkeit Jesu, sondern auf die ganze Reihe von Versuchen, welche Gott von Anfang an durch verschiedene Abgesandte gemacht hatte, das Volk Israel und insbesondre seine Hauptstadt sich wahrhaft zuzueignen, und es kann mithin hieraus nicht geschlossen werden, dass Jesus öfter und länger in Jerusalem gewirkt haben müsse, als die Synoptiker erzählen. Die Verfasser des ersten und dritten Evangeliums legten den Ausspruch Jesu in den Mund, weil man schon damals angefangen hatte, in ihm die Alttestamentlich-apokryphische Weisheit Gottes zu sehen; dass derselbe in seinem Munde streng genommen mehrere Aufenthalte Jesu in Jerusalem voraussetzen würde, als ihre Evangelien enthielten, darauf wurde nicht reflectirt. Wohl aber könnte man im vierten Evangelium, wie einerseits in der λόγος-Idee

eine Weiterbildung der σοφία τοῦ θεοῦ, so in den mehreren Festreisen eine Ausführung des ποσάκις finden.

4.

Da wir einmal eine muthmassliche Schrift, in der die σοφία τοῦ θεοῦ dem jüdischen Volke eine Strafrede hielt, als die Quelle zweier Jesu geliehenen Aussprüche im ersten und dritten Evangelium gefunden haben, so liegt es nahe, uns in beiden Evangelien weiter umzusehen, ob uns vielleicht noch mehrere Spuren von dergleichen Entlehnungen begegnen. Da finden wir nun in der That in beiden den Ausdruck ἡ σοφία, zwar ohne den Beisatz τοῦ θεοῦ, doch so, dass von jeher von manchen Erklärern dieser Genitiv hinzugedacht worden ist, in dem räthselhaften Ausspruch Matth. 11, 19; Luk. 7. 34: καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς (πάντων, Luk.). Ohne mich in den Streit der Erklärer über diese Worte einzulassen, bemerke ich nur, dass der Inhalt der Stelle, deren Schlussformel sie zu bilden scheinen (von Matth. V. 16, Luk. V. 31 an), eine Strafrede über das gleich unempfängliche Verhalten der Juden gegen den Täufer wie gegen Jesus, mithin den oben besprochenen Stellen ganz verwandt, und insofern der Vermuthung, derselben Schrift entnommen zu sein, nicht zuwider ist.

Wenn Matthäus unmittelbar an diese Schlussformel den Weheruf Jesu über die galiläischen Städte Chorazin, Bethsaida und Kapernaum anknüpft, 11, 20 ff., welchen Lukas 10, 13 ff. mit der Aussendung der 70 Jünger in Verbindung bringt, so hat man zwar auch hier nicht ermangelt, die Stellung bei Lukas passender zu finden; die doch wie in dem obigen Falle nur eine Anknüpfung ad vocem (Σοδόμοις) ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ ist, das Lukas aus der Instructionsrede an die Zwölf bei Matthäus 10, 15, in seiner Rede an die Siebenzig herübergenommen hat, und woran er nun die ähnlich auslaufenden Strafreden gegen die galiläischen Städte schliesst, die Matthäus an einer andern Stelle giebt. Und insofern wahrscheinlich an einer bessern, als dieser Ausruf ganz das Ansehen hat, derselben Schrift wie das bei Matthäus Vorangegangene und der Schluss seines 23. Kapitels entnommen zu sein, da er als Weheruf über die für Jesu Wirksamkeit unempfänglich gebliebenen galiläischen Städte ein genaues Seitenstück zu dem Weheruf über Jerusalem bildet. Und auch hier kann man nicht unzufrieden sein, Jesu einen Ausspruch abnehmen zu können,

der in seinen Mund, ich will nicht sagen wegen seiner Härte, wohl aber desswegen weniger passt, weil wir übrigens in den Evangelien keine Anzeige haben, dass Jesu Verhältniss zu Galiläa, insbesondere zu seiner Stadt Kapernaum, ein so schroffes und durchaus negatives gewesen wäre, dass er dessen Bewohner schon so ganz hätte verloren geben müssen; wogegen später, als sich herausgestellt hatte, dass auch in Galiläa und selbst an den Orten des gewöhnlichen Wirkens Jesu seine Anhänger, der ungläubig-gebliebenen jüdischen Masse gegenüber, schliesslich doch nur eine verschwindende Minderheit bildeten, man sich die Entstehung einer solchen Srrafrede gar wohl erklären kann.

Das Nächste, was sich hieran, sowohl bei Matthäus 11, 25 ff., als mittelbar, nach der Meldung der Rückkehr der Siebenzig, auch bei Lukas 10, 21 f. schliesst, ist die sogenannte *ἀγαλλίασις* Jesu, jene Stelle, die, wie bekannt, von der Kritik als der synoptischen Art fremd und der johanneischen verwandt bezeichnet zu werden pflegt. Auf diese nun unsre Vermuthung eines Ursprungs aus der fraglichen Schrift auszudehnen, wagen wir ihres so verschiedenen Tones und Inhalts wegen nicht; aber merkwürdig erscheint uns eine andre Verwandtschaft, unverkennbare Anklänge nämlich an das Schlusscapitel des Jesus Sirach. Die Stelle stehe zur Vergleichung hier und das Urtheil bleibe dem Leser überlassen.

Sirach c. 51.	Matth. c. 11.
1. *Ἐξομολογήσομαί σοι, κύριε βασιλεῦ, .. ἐξομολογοῦμαι τῷ ὀνόματί σου* (um seines Beistandes und vielfacher Errettung willen, aber nach V. 13 ff. auch weil er ihm Weisheit gab: V. 17. *τῷ διδόντι μοι σοφίαν δώσω δόξαν.*).	25: *Ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ..*
23. *Ἐγγίσατε πρός με, ἀπαίδευτοι, καὶ αὐλίσθητε ἐν οἴκῳ παιδείας, διότι αἱ ψυχαὶ ὑμῶν διψῶσι σφόδρα.*	28. *Δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς.*
26. *Τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν, καὶ ἐπιδεξάσθω ἡ ψυχὴ ὑμῶν παιδείαν ..*	29. *ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ᾽ ὑμᾶς, καὶ μάθετε ἀπ᾽ ἐμοῦ,*
27. *ἴδετε .. ὅτι ὀλίγον ἐκοπίασα, καὶ εὗρον ἐμαυτῷ πολλὴν ἀνάπαυσιν.*	*.. καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.*

In der verglichenen Stelle des Sirach begegnen wir also abermals der *σοφία*, als deren Zögling und Ausspender sich

Sirach bekennt, und unter deren Joch, zu deren leichtem, erquickendem Erwerb er die Ununterrichteten einladet. Ist es die Idee dieser göttlichen Weisheit, mit welcher Jesus, als ihr vollkommenstes Organ, bald identificirt wurde, gewesen, die seine Auffassung als des göttlichen λόγος vorbereiten half, so dürfen wir uns nicht wundern, in dieser Stelle bei Matthäus und Lukas einen Anklang an Johannes zu finden, der freilich in den zuvor betrachteten Stellen noch durchaus fehlt.

Doch das sind Vermuthungen, mit denen es jeder nach Belieben halten mag; die Hauptsache ist, dass nach den gegebenen Nachweisungen das Ἱερουσαλὴμ, ποσάκις u. s. f. als Instanz gegen das Urtheil der neueren Kritik über das vierte Evangelium nicht füglich mehr wird zu gebrauchen sein.

IV.

Ueber Jak. 1, 12.

Von

E. Zeller.

Μακάριος ἀνὴρ, ὃς ὑπομένει πειρασμόν· ὅτι δόκιμος γενόμενος λήψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. Die Ausleger fragen hier, wer diese Krone des Lebens verheissen hat; und sie antworten bald: Gott, bald: Christus; wie denn auch in den meisten Handschriften hinter *ἐπηγγείλατο κύριος*, oder *ὁ κύριος*, oder *θεὸς* steht. Und eines von beiden muss man freilich suppliren; indessen ist es für den Sinn und Zusammenhang vollkommen gleichgültig, welches man vorzieht. Viel wichtiger ist die Frage, welche bis jetzt, wenn ich nicht irre, kein einziger von den Erklärern aufgeworfen, und nur Wiesinger leicht gestreift hat, wo der *στέφανος ζωῆς* verheissen ist. Man scheint vorauszusetzen, dass sich die Worte auf gar keine bestimmte Verheissung beziehen, sondern nur die allgemeine dogmatische Ueberzeugung von einer jenseitigen Belohnung der christlichen Standhaftigkeit aussprechen wollen. Allein dafür lautet der Ausdruck: *τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγείλατο*, viel zu eigenthümlich: wer diese Worte unbefangen liest, der wird immer zuerst auf die Annahme einer bestimmten Verheissung geführt werden, welche nicht die künftige Se-

ligkeit oder das ewige Leben überhaupt, sondern ganz speciell den στέφανος ζωῆς betroffen habe; und das um so mehr, da nicht das Perfect ἐπήγγελται, sondern der Aorist ἐπηγγείλατο, das erzählende, auf ein bestimmtes Faktum hinweisende Tempus steht, und da mit derselben Wendung (τῆς βασιλείας, ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν) c. 2, 5 ganz unverkennbar auf eine bestimmte Verheissung, nämlich die der Bergpredigt: μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι· ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, verwiesen wird; wobei wir hier nicht zu untersuchen haben, ob diese letztere dem Verfasser durch mündliche oder schriftliche Ueberlieferung, und ob sie ihm in dem letzteren Falle durch Matth. 5, 3 oder eine andere Quelle bekannt war.

Wo haben wir nun aber die Verheissung zu suchen, welche unsere Stelle im Auge hat? Man möchte zunächst an irgend eine alttestamentliche Schrift denken. Aber vergebens sieht man sich hier nach den Worten um, die Jakobus berücksichtigt haben könnte. Noch am Nächsten liegt Sacharja 6, 14 LXX (über den muthmasslichen ebräischen Text s. m. Hitzig z. d. St.): ὁ δὲ στέφανος ἔσται τοῖς ὑπομένουσι καὶ τοῖς χρησίμοις αὐτῆς. Aber doch ist die Aehnlichkeit entfernt genug, da gerade das bezeichnende στέφανος τῆς ζωῆς fehlt. Noch weiter ab liegt Weish. Sal. 5, 17: διὰ τοῦτο λήψονται (die δίκαιοι) τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς κυρίου, um anderer Stellen nicht zu erwähnen.

Eine zweite Quelle könnte die evangelische Ueberlieferung sein. Und an sich wird man die Möglichkeit nicht leugnen können, dass sich der Verfasser des Briefs hier auf ein Herrenwort beziehe, von dem uns eben keine anderweitige Kunde zugekommen wäre; ähnlich, wie diess Apg. 20, 35 und in so mancher ausserkanonischen Anführung geschieht. Aber doch wird auch diese Vermuthung ihre Wahrscheinlichkeit verlieren, wenn sich in unsern NTlichen Schriften selbst die Stelle finden sollte, in welcher der στέφανος τῆς ζωῆς verheissen wird. Eben diess ist aber der Fall. Die betreffenden Worte liegen jedem Schriftkundigen viel zu nahe, als dass sie nicht von allen Auslegern zur Erläuterung der unsrigen beigebracht wären; man hat es nur bis jetzt unterlassen, in diesen eine ausdrückliche Hinweisung auf jene zu suchen. Es ist die bekannte Stelle Apok. 2, 10: ἰδοὺ μέλλει βαλεῖν ὁ διάβολος ἐξ ὑμῶν εἰς φυλακήν, ἵνα πειρασθῆτε· καὶ ἕξετε θλίψιν ἡμερῶν δέκα. γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου

καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς. Dass diese Stelle und keine andere unserm Verfasser vorschwebt, wird durch mehr als Einen Grund wahrscheinlich. Für's Erste ist sie die einzige uns bekannte Aeusserung, worin der στέφανος τῆς ζωῆς verheissen ist; auf eine solche Verheissung beruft sich aber unser Verfasser ausdrücklich. Sodann hat der Apokalyptiker die Vermuthung für sich, dass er zuerst, vielleicht aus dem στέφανος des Sacharja, den στέφανος τῆς ζωῆς gebildet hat, da bei ihm die Krone des Lebens in einem höchst ausdrucksvollen Gegensatz zu der Treue bis in den Tod steht, und so für einen allerdings schon von Jesus ausgesprochenen Gedanken (Matth. 10, 39) eine eigenartige Form bietet. Endlich stimmen die beiden Stellen auch im Weiteren überein: wenn Jakobus den Mann selig preist, ὃς ὑπομένει πειρασμόν, so redet auch Johannes zu solchen, denen der Teufel nachstellt, ἵνα πειρασθῆτε, und wenn Jener die Krone des Lebens dem δόκιμος γενόμενος verheisst, so stellt sie dieser demjenigen in Aussicht, welcher πιστὸς ἄχρι θανάτου gewesen ist. Der Unterschied ist nur, dass der Apokalyptiker bei seinen Worten durchaus eine bestimmte Situation voraussetzt: den von ihm erwarteten letzten Kampf zwischen Christus und Antichrist und die diesem Kampfe vorangehenden Verfolgungen mit ihren Einkerkerungen und Martyrien; wogegen bei Jakobus dieser bestimmte geschichtliche Hintergrund fehlt, und der in der Apokalypse auf ein so scharfgezeichnetes Ziel gerichtete Zuspruch zu einer allgemeinen moralischen Ermahnung abgeblasst ist. Eben desshalb darf es uns auch nicht irre machen, dass von den ἀγαπῶσιν αὐτόν, welchen die Verheissung nach Jakobus ertheilt ist, in der Apokalypse nichts steht. Diess ist ein Zusatz des Verfassers, derselbe Zusatz, mit dem er auch c. 2, 5 das Wort der Bergrede über die πτωχοὶ erweitert hat: eben weil die Aussprüche, die er anführt, ihre ursprüngliche concrete Beziehung für ihn schon mehr oder weniger verloren haben, tritt an die Stelle derselben dieses Allgemeinste, was sich von jeder auf die künftige Belohnung bezüglichen Verheissung aussagen liess, denn jede gilt denen, die Gott lieben.

Wie aber hiermit bewiesen ist, dass zwischen den beiden Stellen kein bloss zufälliges Zusammentreffen stattfindet, so liegt auch am Tage, dass nur der Apokalyptiker von Jakobus, nicht dieser von Jenem berücksichtigt sein kann. Denn auf Seiten der Apokalypse ist die originelle Frische des Ausdrucks, sie redet aus klaren geschichtlichen Ver-

hältnissen heraus, durch die er in seiner Eigenthümlichkeit motivirt ist, sie giebt die Verheissung, auf welche der Jakobusbrief als auf eine schon gegebene zurückweist. Wo alle Merkmale so zusammentreffen, da ist kein Zweifel darüber möglich, bei wem wir das Abbild, und bei wem das Vorbild zu suchen haben.

Sollte sich das Ergebniss der vorstehenden Erörterung bewähren, so wäre damit nicht allein für die Frage über die Aechtheit und die Abfassungszeit des Jakobusbriefs ein entscheidendes Datum, sondern auch für die Apokalypse ein werthvolles, wohl durch kein anderes von gleichem Alter zu ersetzendes Zeugniss gewonnen.

V.

Die johanneische Theologie

und ihre neueste Bearbeitung,

von

D. A. Hilgenfeld.

Die johanneische Theologie behält auf alle Fälle, auch wenn die Briefe und das Evangelium, aus welchen sie zu schöpfen ist, keine ächten Schriften des Apostels Johannes sein sollten, ihre grossartige Stelle in der NTlichen Lehrentwickelung. Der johanneische Lehrbegriff ist ja selbst der Schlüssel für den Ursprung dieser Schriften, weil er die Entscheidung darüber enthält, ob wir in jenen Schriften noch Erzeugnisse der apostolischen Zeit, oder aber einer weiter vorgerückten Entwickelung anzuerkennen haben. Um so mehr verdient eine neue Bearbeitung des johanneischen Lehrbegriffs von vorn herein aufmerksame Beachtung.

Nach den beiden Bearbeitungen des johanneischen Lehrbegriffs von Köstlin (1843) und mir (1849), welche die Ansicht von dem nachapostolischen Ursprung des Johannes-Evangelium durchführten, ist jetzt B. Weiss in Königsberg mit einer neuen Bearbeitung, welche der entgegengesetzten Ansicht folgt, aufgetreten[1]). Der genannte Theolog hat schon in seinem „petrinischen Lehrbegriff" (1855) den ähnlichen Versuch gemacht, den ersten Petrus-Brief unsers Kanons

1) Der johanneische Lehrbegriff in seinen Grundzügen untersucht, Berlin 1862.

dem Apostel zu wahren, freilich nicht ohne einen wohlbegründeten Widerspruch hervorzurufen[1]). Auf solchen Widerspruch muss er auch bei der gegenwärtigen Arbeit, welche den johanneischen Lehrbegriff unter Voraussetzung der Aechtheit des Evangelium und der Briefe darstellt, von vorn herein gefasst sein. Weiss will den johanneischen Lehrbegriff zu der ausserkirchlichen Gnosis in gar kein andres als ein gegensätzliches Verhältniss stellen[2]), dagegen selbst mit der Apokalypse in dem innern Entwickelungsgange eines und desselben Verfassers zusammen begreifen. Er kann es zwar nicht leugnen, dass das vierte Evangelium die Christus-Reden, welche ja mit geringen Ausnahmen eben den Lehrbegriff des Evangelisten darstellen sollen, nur in der Gestalt wiedergegeben hat, die sie in der Erinnerung des Jüngers annehmen mussten[3]). Gleichwohl soll dieses Evangelium keine blosse Einkleidung für die Gedanken seines Verfassers, keine ideale Composition nach dessen dogmatischen Ideen sein (S. 268) und selbst in den Reden unmittelbare Reminiscenzen an Worte Christi, wie Joh. 3, 5. 6. 4, 14, überhaupt manches treu Erinnerte enthalten[4]). Diese Ansicht, bei welcher man nie ganz sicher ist, ob man die eigene Lehre des Evangelisten, oder etwa ein unvermittelt aufgenommenes Christus-Wort vor sich hat, macht von vorn herein nicht den Eindruck von etwas Ganzem und Festem, was gegen die Kritik Stand zu halten vermöchte[5]).

1) Gegen die eigenthümliche Meinung, dass Paulus den Brief des Petrus benutzt habe, nicht umgekehrt, hat sich ausser Baur (der erste petrinische Brief, theol. Jahrb. 1856, S. 193 f.) auch noch Th. Schott (der erste Brief Petri erklärt, Erlangen 1861) mit guten Gründen ausgesprochen. Mir will vollends die Vorstellung, dass Paulus wohl den Brief, aber nicht die Lehranschauung des Petrus benutzt habe, gar nicht in den Kopf. Weiss sucht mir in dem Vorworte zu seiner gegenwärtigen Schrift S. VIII die Sache zwar dadurch deutlich zu machen, dass er sich wohl gelegentlich einmal ein treffendes Wort aus meinen Schriften aneigne, ohne desshalb meine Grundanschauungen irgendwie auf sich influiren zu lassen. Aber will denn Hr. Prof. Weiss den Paulus zu Petrus in dasselbe theologische Partei-Verhältniss, wie sich zu mir, stellen?

2) Den ersten Johannes-Brief muss nämlich auch Weiss (S. 83. 91. 92. 157) gegen die gnostische Irrlehre, welche den Menschen Jesus von einem höhern Aeon Christus unterschied, gerichtet sein lassen, und denselben Gegensatz soll auch das Johannes-Evangelium kundgeben.

3) So soll sich auch in die Worte des Täufers Joh. 3, 31. 32 die aus dem Selbstzeugniss Christi gewonnene Vorstellung des Evangelisten eingeschlichen haben (S. 269). 4) A. a. O. S. 3. 94 f. 281.

5) Freilich hat man hier immer noch mehr festen Grund unter den Füssen, als bei C. Weizsäcker in der Abhandlung über die johan-

Der neuern Kritik und ihren Bearbeitungen des johanneischen Lehrbegriffs stellt Weiss auch gar nicht eine gleich umfassende Darstellung gegenüber. Er will den johanneischen Lehrbegriff nur nach verschiedenen Richtungen untersuchen und in heuristischer Weise von dem Bekannten und Sichern zu dem Schwierigern und Bestrittenen fortschreiten. Zuerst behandelt er die johanneischen Grundbegriffe (S. 1—100), dann die ATlichen Grundlagen des johanneischen Lehrbegriffs (S. 101—191), endlich die johanneische Christologie (S. 192—296). Um den johanneischen Lehrbegriff vollständiger zu übersehen, betrachte ich zwar erstlich die johanneische Grundansicht, dann aber ihre Anwendung auf die geschichtlich gegebene Religion, das Judenthum und das Christenthum.

1. Die johanneische Grundansicht.

Das Ergebniss seiner Erörterung der johanneischen Grundbegriffe fasst Weiss selbst schliesslich (S. 99 f.) also zusammen: „Die wahre Gnosis ist dem Apostel das ewige Leben, das der Gläubige schon im Diesseits besitzt. Sie ist aber nicht eine Speculation über Gott und göttliche Dinge, sondern eine Erkenntniss Gottes in Jesu Christo, der ebenso in seinem Worte die ihm ursprünglich eignende Erkenntniss Gottes mitgetheilt hat, wie er in seiner ganzen Person und in seinem Leben die wesentliche Offenbarung Gottes ist, und darum das Licht der Welt, in dem Gott selber Licht geworden, und der Welt die Wahrheit zu Theil geworden ist. Der wesentliche Inhalt dieser Offenbarung ist der, dass Gott die Liebe ist. Die wahre Gnosis ist aber ihrem Wesen nach nicht eine theoretische Erkenntniss, sondern ein lebendiges Schauen, in welchem der Mensch, nachdem er, unter Betheiligung seiner vollen Selbstthätigkeit, alles seines

neische Logoslehre, mit besonderer Berücksichtigung der Schrift: Der johanneische Lehrbegriff von B. Weiss, in den Jahrb. f. deutsche Theologie 1862, IV, S. 619 f. Demselben scheint Weiss in der scharfen Sonderung der johanneischen Begriffe, in der Zerleguug derselben mit dem Secirmesser der Reflexion gar zu weit zu gehen. Das, was man den johanneischen Lehrbegriff nennen könne, sei eine Reihe von Anschauungen, welche in lebensvoller Ausbreitung in einander übergehen, sich unter einander verschlingen und überall den Mittelpunct des grossen Kreises suchen und bezeugen, welchem sie angehören (S. 623). Wenn man die johanneischen Begriffe unter einander nicht scharf auseinander halten soll, so soll dagegen das eigene Denken des Jüngers in der Weise, wie Weizsäcker sich schon oft geäussert hat, von den überlieferten Worten des Meisters abgegrenzt werden (S. 628).

Verlangens und Wollens, das Object der Anschauung ergriffen hat und seiner Realität im Glauben zuversichtlich gewiss geworden ist, nun sich auch mit seinem ganzen Geistesleben in dieses Object versenkt und festwurzelt, so dass er fortan ganz in Gott und Christo ist, und dann andrerseits ebenso nothwendig in seinem ganzen Geistesleben durch dieses Object, durch das Sein der Wahrheit oder Gottes in ihm beseelt und erneuert wird. Diese Erneuerung vollzieht sich in der Geburt aus Gott, deren Resultat das Gotteskind ist, das auch in seiner ganzen äussern Lebensgestaltung dem Vater ähnlich wird. Diese grossartige und doch so einfache Grundanschauung von der wahren Gnosis bildet die Grundlage in dem ganzen johanneischen Lehrbegriffe, sie geht hervor aus der Auffassung des in Christo gegebenen Heils als einer neuen Offenbarung über das Wesen Gottes, sie setzt voraus die Einheit des menschlichen Geisteswesens, welches die wahre anschauende Erkenntniss der Offenbarung in Christo nur in seiner Gesammtheit ergreifen und bestimmen kann zu einem wahren unvergänglichen Leben, und sie weist hin auf einen Zustand, in welchem bereits hier auf Erden der Gläubige die volle Seligkeit geniesst.“ Daher will Weiss es unentschieden lassen, ob man die Eigenthümlichkeit der johanneischen Lehranschauung lieber als gnostisch, oder als mystisch, oder als idealistisch bezeichnen solle. Die Hauptsache sei immer, dass die johanneische Gnosis in ihrem wahren Wesen gar nicht verstanden werden könne, wenn man sie nicht von den Voraussetzungen der gesunden Mystik aus auffasst. Ich möchte diese Art von Gnosis eine beschauliche Mystik nennen. Weiss hat den johanneischen Adler, welcher mir kaum hinter dem eigentlichen Gnosticismus zurückzubleiben schien, zahm zu machen versucht und demselben die Flügel so beschnitten, dass er gar keinen speculativen Aufschwung mehr unternehmen kann. Das, worin sich die johanneische Gnosis über das gangbare Christenthum, über die sonstige Vorstellungsweise des Neuen Test. zum Theil erhebt, was an ihren speculativen Adler-Flug noch erinnert, ist lediglich die Ansicht von dem ewigen Leben als einem schon diesseits den Gläubigen gegebenen, von einem schon gegenwärtigen Genusse der vollen Seligkeit, zu welchem die Gläubigen bereits hier gelangen. Freilich erkennt auch Weiss (S. 10 f.) in der wichtigen Stelle Joh. 17, 3 die unleugbare Thatsache an, dass das ewige Leben in die Erkenntniss Gottes gesetzt wird. Allein diese Gotteserkennt-

niss fasst er in solcher Weise, dass sie vor dem einfachen Glauben im Grunde nichts mehr voraus hat. Bei Johannes soll es sich durchaus nicht um ein theoretisches, durch irgend einen logischen Process vermitteltes, sondern lediglich um ein auf unmittelbarer Anschauung und Contemplation beruhendes Erkennen handeln. Es sei eben die Eigenthümlichkeit unsers Apostels, die man wohl mit Recht die mystische genannt habe, dass er stets das menschliche Geisteswesen in seiner Totalität erfasse, dass jene wahre anschauende Erkenntniss darum stets nothwendig das ganze Geistesleben, also auch den Willen bestimme, dass er daher einen Zwiespalt zwischen dem Erkennen des Wahren und Guten und dem Wollen des Unwahren und Schlechten nicht kenne, oder doch stets als einen völligen Widerspruch behandle, der auf Selbsttäuschung oder Lüge beruht (S. 13). Diese Auffassung von dem Wesen der Erkenntniss, meint Weiss, sei grundlegend für das richtige Verständniss der johanneischen Lehranschauung. In solcher Fassung verträgt sich die Gnosis freilich ganz gut mit dem einfachen Glauben als der subjectiven Vermittelung des ewigen Lebens[1]). Die objective Vermittelung ist dann Christus und das Leben in Christo. Beides lässt Weiss eben in der Erkenntniss des in Christo geoffenbarten Gottes bestehen. Darauf komme auch der Begriff des Lichts, welches Christus in die Welt gebracht hat, hinaus (S. 41 f.). Und wenn der Inhalt der Erkenntniss, in welcher das ewige Leben besteht, auch als Wahrheit bezeichnet werde, so sei diese Wahrheit doch nicht ein abstracter Begriff, sondern könne auch so oft als praktisches Princip erscheinen, weil sie an dem wahren Wesen Gottes einen ganz concreten Inhalt habe. Die Wahrheit, welche durch Christum offenbar geworden ist und die neue Erkenntniss über das Wesen Gottes enthält, meint Weiss S. 53, könne nicht gründlicher verkannt werden, als es neuerdings von der Voraussetzung aus, dass Johannes die NTliche Lehrentwickelung zu einer höhern speculativen Vollendung gebracht habe, zuweilen geschehen sei. Das Ziel aller Aussagen des johanneischen Christus über sich und sein Verhältniss zu dem

1) In dem Begriffe des Glaubens bei „Johannes" hebt übrigens Weiss S. 21 f. die objectivere Wendung, das Zurücktreten des subjectiven Moments sittlichen Vertrauens, wie es bei Paulus vorherrscht, richtig hervor. Das Johannes-Evangelium schliesst sich in dieser Hinsicht an die Entwickelung des spätern Paulinismus an, wie sie in den Briefen an die Hebräer, des Barnabas und des römischen Clemens vorliegt, vgl. meine Bemerkungen in dieser Zeitschrift 1858, S. 571. 582 f.

Vater sei immer nur das, dass Gott in Christo offenbar geworden, dass er jetzt sichtbar und erkennbar ist. Diese Offenbarung setzt Weiss aber lediglich in die Liebe. Der Satz, dass Gott die Liebe ist (1 Joh. 4, 8. 16), soll das tiefste Wesen Gottes aussprechen; das specifisch Neue, was in Christo offenbar geworden ist, soll eben die Liebe sein. „Das also ist der Inhalt der durch die Sendung Christi, durch seine Verkündigung wie seine Selbstoffenbarung, durch seine Lebenshingabe vermittelten Gottesoffenbarung, das ist der Inhalt der neuen Gotteserkenntniss. Wir erkennen daraus, dass die johanneische Gnosis nicht in einer Reihe von abstracten Lehrsätzen über das Wesen Gottes, nicht in einem neuen Gottesbegriff, oder in irgend welchen speculativen Ideen, die sich an diesen Begriff anknüpfen, besteht, wie sie uns Frommann und Köstlin[1]) darstellen möchten, sondern dass sie die Erkenntniss der geschichtlichen Gottesoffenbarung ist, wie sie die Sendung und Selbsthingabe des eingeborenen Sohnes für die unmittelbare Anschauung vermittelt hat" (S. 59).

Kann sich diese beschaulich-mystische Fassung der johanneischen Gnosis nun aber gegen die speculative, welche die neuere Kritik vertritt, wirklich behaupten? Darüber darf freilich kein Zweifel stattfinden, dass die johanneische Gnosis in der geschichtlichen Erscheinung des Erlösers ihre wesentliche Grundlage und Vermittelung hat. Aber ist es denn wirklich die Anschauung Gottes als reiner Liebe, was der johanneische Christus als den Kern seiner Verkündigung darstellt? Reicht es nicht viel weiter, wenn wir Joh. 1, 18. 6, 46 lesen, dass der Erlöser als der eingeborene Sohn, welcher an dem Busen des Vaters ist, die den Menschen unzugängliche Anschauung des göttlichen Wesens auf Erden mit-

1) Von dem Schreiber dieses schweigt Weiss wohl desshalb, weil er ihm den johanneischen Adler gar zu arge Sätze gemacht haben zu lassen scheint. Hat doch der katholische Georg Karl Mayer in der Schrift: Die Aechtheit des Evangeliums nach Johannes, Schaffhausen 1854, S. 187, meine ganze Beweisführung eines Zusammenhangs des johanneischen Lehrbegriffs mit dem Gnosticismus als „ein an Wahnsinn streifendes ὕστερον πρότερον" bezeichnet. Und in den Vorlesungen eines namhaften, aber in der NTlichen Kritik durch gar keine Leistung bekannten Theologen einer benachbarten Hochschule über das Johannes-Evangelium sollen, nach sicherm Vernehmen, meine betreffenden Untersuchungen immer zu grosser Erlustigung dienen. Die Hauptveranlassung zu solchen, der Wissenschaft wenig würdigen und dienlichen Spässen wird wohl meine sprachlich richtige Erklärung des πατὴρ τοῦ διαβόλου Joh. 8, 44 sein, welche ich, unbeschadet meiner Ansicht, ganz bei Seite lassen kann.

getheilt hat? Sollte die Vorstellung eines verborgenen Gottes, „der mit dem Endlichen keine unmittelbare Verbindung eingeht," wie Weiss S. 249 meint, dem apostolischen Bewusstsein fern liegen, so ist sie doch gar nicht zu verkennen in der johanneischen Lehre, dass niemand Gott je gesehen hat (vgl. auch 1 Joh. 4, 12. 20). Und besteht in der Liebe eine Gemeinschaft des verborgenen Gottes mit dem Menschen, so führt uns doch die Offenbarung des eingebornen Sohns offenbar noch weiter in das unergründliche Wesen der Gottheit hinein[1]). Gott wird ja auch nicht bloss für die Liebe, vielmehr 1 Joh. 1, 5 für Licht ohne alle Finsterniss erklärt, worin Weiss selbst eine Beziehung auf die Erkenntniss wahrnimmt[2]). Und Joh. 4, 24 verkündigt Christus vollends die grosse Wahrheit, dass Gott Geist und in Geist und Wahrheit zu verehren ist. Warum soll nun der Begriff Gottes als Liebe vor dem Begriffe des Lichtes oder Geistes durchaus den Vorzug haben? Ist die Liebe nicht bloss die praktische Seite des lichten und geistigen Wesens der Gottheit? Darf man schon hier die eigentlichen Gnostiker vergleichen, so ging auch bei ihnen der reinen Geistigkeit die reine Güte oder Liebe der Gottheit zur Seite[3]). Weiss meint nun zwar S. 54 f., der Zusammenhang des ganzen Gesprächs, welchem die feierliche Aussage über Gott als Geist angehört, zeige auf's deutlichste, wie wenig es auf eine neue Verkündigung über das Wesen Gottes abgesehen sein könne. Es sei nur eine den Juden mit den Samaritern gemeinsame Wahrheit, auf welche Christus zurückgehe, und von welcher er die endliche Ausgleichung des zwischen ihnen herrschenden religiösen Zwiespalts erwarte. Man braucht aber nur die Augen aufzuthun, um die völlige Unrichtigkeit dieser Ansicht zu erkennen. Die wichtige Stelle Joh. 4, 21 f.[4])

1) Alles, was der Sohn von dem Vater gehört, hat er seinen Jüngern mitgetheilt, vgl. Joh. 15, 15.

2) A. a. O. S. 50 f. bemerkt Weiss, indem er sich nur viel zu sehr in dem Subjectiven hält, Gott theile sich, wie das Licht dem leiblichen Auge, wenn auch nicht unmittelbar, mit, so dass kein Theil seines Wesens mehr dunkel und unerkannt bleibe, dass er (in Christo) völlig offenbar geworden sei.

3) Vgl. m. joh. Lehrbegriff S. 71 Anm. 2 (was bei Valentinus die Erhabenheit des Urwesens über alles Sein und Denken ist, das tritt bei Marcion als die reine Güte hervor), auch m. apostol. Väter S. 259 f.

4) Vgl. über dieselbe meine Schrift über die Evangelien S. 261 f., dazu theol. Jahrb. 1857, S. 517. Trotz meiner Erinnerung in der Schrift über das Urchristenthum S. 124, hat auch Baur in der 2. Auflage seines Werks über das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte S. 149

wird freilich von den neuesten Auslegern überhaupt noch gründlich missverstanden. Die Worte: *ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε, ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν* können unmöglich bloss den Samaritern gelten, wie wenn die bewusste Gottesverehrung bei den Juden schon vorhanden gewesen wäre. Diese Worte können vielmehr nur das Christenthum als die zu klarem Bewusstsein erhobene Gottesverehrung der ATlichen Religion in ihren beiden Zweigen, dem orthodoxen Judaismus und dem heterodoxen Samaritanismus, gegeuüberstellen. Die Samariterin hat ja so eben V. 20 den Unterschied der samaritischen Gottesverehrung auf Garizim und der jüdischen in Jerusalem ausdrücklich hervorgehoben. Daher hat Jesus V. 21 auf eine Zukunft hingewiesen, in welcher dieser Unterschied der noch örtlich gebundenen oder beschränkten Gottesverehrung ganz hinwegfallen wird[1]). Offenbar kann es also nur dem Judaismus und dem Samaritanismus, welche in jener örtlichen Gebundenheit der Religion ausdrücklich zusammnngefasst sind, gleichmässig gelten, wenn Jesus V. 22 fortfährt: „ihr betet an, was ihr nicht kennet, wir beten an, was wir kennen." Die Gottesverehrung, welcher auch der Judaismus noch angehört, ist nicht bloss örtlich beschränkt, sondern auch noch nicht zum Wissen, zur wirklichen Erkenntniss fortgeschritten[2]). Dagegen kann die

---

auf diese Darlegung keine Rücksicht genommen, sondern, schwerlich zum Vortheile seiner Darstellung, nur die gewöhnliche Erklärung vorgetragen.

1) *Ὅτι ἔρχεται ὥρα, ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρί.* Man sollte es kaum glauben, dass Meyer hier, wo selbst Hengstenberg die Juden ausdrücklich eingeschlossen werden lässt, immer noch die ausschliessliche Beziehung auf die Samariter festhalten kann. Das *ἐν Ἱεροσολύμοις* soll sich auf die künftige Bekehrung der Samariter beziehen, welche, vom Dienste auf Garizim gelöst, doch nicht zum Dienste in Jerusalem gebracht werden sollen. Solche erschlichenen Umwege sind höchst bezeichnend für Meyer's Schriftauslegung, in welcher es zum Handwerk gehört, die neuere Kritik auf solche Weise zu bekämpfen.

2) Wie kann also Weiss (S. 59 f.) nebst Meyer und Ewald an der gangbaren, aber völlig grundlosen Meinung festhalten, dass der johanneische Christus den Juden vor den Samaritern den Vorzug bewusster Gottesverehrung zuerkenne, wovon Hengstenberg nur darin abweicht, dass er die Juden erst seit ihrer Verwerfung Christi unter denselben Vorwurf mit den Samaritern fallen lässt! Weiss will die relative Unvollkommenheit der samaritischen Gotteserkenntniss keineswegs darin setzen, dass die Samariter unvollkommenere, unreinere Vorstellungen von dem Wesen Gottes hatten. Im Gegentheil sei ja bekannt, dass der Monotheismus der Samariter ein sehr geistiger, auch den Schein

wissende Gottesverehrung nur ein Ausdruck des christlichen Bewusstseins sein. Als die bewusste, zur Gnosis erhobene Gottesoffenbarung tritt also das Christenthum an die Stelle der ATlichen Religion überhaupt, wie sie in den Unterschied der samaritischen Heterodoxie und der jüdischen Orthodoxie gespalten ist. So deutlich spricht der johanneische Christus gerade hier, wo ihn die Samariterin V. 20 ganz arglos unter die Juden stellt, seine völlige Erhabenheit über das Judenthum aus. Freilich fügt er sogleich hinzu, dass das Heil von den Juden her kommt. Aber diese Worte, welche doch unmöglich alles Bisherige wieder zurücknehmen können, berechtigen uns schon an sich nicht, mit Weiss S. 115 zu sagen, der johanneische Christus fühle sich nach seiner geschichtlichen Stellung durchaus als Jude, sondern sagen weiter gar nichts aus, als dass das Heil, welches die Juden noch gar nicht besassen, äusserlich von ihnen her gekommen ist. Christus fährt ja sogleich V. 23 fort: *ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ· καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν.* Die Verehrung Gottes in Geist und Wahrheit hat also dem Judenthum mit der Aeusserlichkeit seiner örtlich und geistig beschränkten Religion noch ganz gefehlt. In Geist und Wahrheit ist Gott aber desshalb zu verehren, weil er selbst Geist ist, V. 24: *πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.* Hier wird der Grundbegriff, mit welchem das Christenthum als eine neue Gotteserkenntniss an die Stelle der Religion des Alten Test. tritt, deutlich ausgesprochen. Was der ATlichen Religion mit ihrer noch ungeistigen Aeusserlichkeit mit der verhüllenden Decke über dem religiösen Bewuästsein noch ganz verschlossen war, was das Christenthum als die Gnosis des wahrhaftigen Gottes einführt, das ist der erhabene Begriff der reinen Geistigkeit Gottes[1]).

vom Anthropomorphismen scheuender war. Allein das soll eben gar nicht der Massstab für die Vollkommenheit der Gotteserkenntniss im biblischen Sinne sein, welcher immer auf die Erkenntniss Gottes in seiner geschichtlichen Erscheinung gerichtet sei. Die Samariter aber, die nur den Pentateuch annahmen und die Propheten verwarfen, hatten sich damit willkürlich gegen die geschichtliche Entwickelung der Gottesoffenbarung abgeschlossen und waren darum zu der Erkenntniss Gottes, die das Resultat der Heilsgeschichte sein sollte, nicht gelangt.

1) Es beruht auf einem völligen Verkennen dieser entscheidenden Stelle, wenn Weiss S. 113 f. die Anbetung in Geist und Wahrheit für den johanneischen Christus selbst keineswegs schon die Abschaffung des Tempel-Cultus, an welchem sich Jesus selbst immer noch betheiligt

Auf diesen Grundbegriff Gottes als des Geistes weist auch Joh. 5, 18 zurück, wo Christus der jüdischen Sabbat-Gesetzlichkeit, welche auf der Vorstellung eines göttlichen Ausruhens von der Schöpfungsarbeit beruhte, den Gedanken eines bis jetzt ununterbrochen schaffenden Gottes gegenüberstellt[1]). Es ist daher nicht befremdend, sondern ganz in der Ordnung, dass der johanneische Christus seinen jüdischen Gegnern, obwohl sie hauptsächlich orthodoxe Pharisäer waren, die Erkenntniss des wahren Gottes wiederholt ganz abspricht[2]). Hier ist zwar nicht, wie Weiss S. 61 sagt, „eine gewisse Summe von Vorstellungen über Gott," wohl aber der rein geistige Gottesbegriff, wie er freilich durch den eingebornen Sohn geschichtlich kund gemacht ist, der Maassstab für die jüdische Gottesvorstellung. Als diese durch den Erlöser vermittelte Gnosis erscheint das Christenthum auch Joh. 17, 3, wo der Gegensatz gegen den heidnischen Polytheismus wie gegen den jüdischen Monotheismus keineswegs, wie Weiss S. 56 sagt, der ganzen Haltung des Gebets völlig fremdartig ist, vielmehr ebenso in der Sache selbst wie in dem Zusammenhange liegt. Denn was kann die Verherrlichung des Vaters auf Erden und das Werk, welches der Sohn vollbracht hat (V. 4), anders sein, als die Mittheilung einer der Vorzeit noch verschlossenen Gotteserkenntniss? Eben darauf weist auch V. 6 hin, wo der johanneische Christus sagt: ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις[3]). Ueber diesen erst durch Christum kundgemachten Namen Gottes geben die neuern Ausleger so gut wie gar keine Auskunft. Meyer's „fortlaufendes" Erklärungswerk lässt uns auch hier im Stich. Der Ausdruck hängt aber offenbar zusammen mit der bekannten Geheimhaltung des Gottes-Namens[4]), welcher in

habe, enthalten lässt. Man sollte denken, diese Abschaffung könne gar nicht deutlicher, als es V. 21 geschieht, gelehrt werden. Weiss sagt selbst, Jesus weise auf eine Zeit hin, wo allerdings auch die Abrogation des Tempel-Cultus eintrat. Nur soll diese Aufhebung nicht schon mit der höhern Gotteserkenntniss selbst, sondern erst mit dem äussern Falle des Tempels beginnen. Daher lasse Christus V. 23 bei der Stunde, welche schon da ist, ausdrücklich jenes Negative fort. Allein es ist offenbar derselbe Gedanke, welcher V. 21 negativ, V. 23 positiv ausgedrückt wird, und es ist reine Willkür, den dort ausgeschlossenen Tempel-Cultus hier wieder einzuschwärzen.

1) Vgl. m. joh. Lehrbegriff S. 75 f., Evangelien S. 270.

2) Joh. 7, 28. 8, 19. 54. 55. 15, 21. 16, 3.

3) Vgl. V. 26 und das ὄνομα Gottes V. 11. 12.

4) Die erste Spur derselben findet sich Sir. 23, 9 (vgl. auch Dan. 4, 23) und bei den LXX, welche יהוה wie אדני lesen und übersetzen.

der gangbaren Vorstellung der Juden das Geheime und Unerfassliche des göttlichen Wesens zur Seite ging. Daher bittet der synoptische Christus um die Heiligung des göttlichen Namens (Matth. 6, 9) und redet von dem Vater, welcher im Verborgenen ist (Matth. 6, 6. 18). Der johanneische Christus bittet dagegen den Vater nicht nur um die Verherrlichung seines Namens (Joh. 12, 28), sondern sagt auch dessen Kundmachung von sich aus, d. h. er will das verborgenste Wesen der Gottheit geoffenbart haben. Dass diese Erkenntniss aber der ganzen vorchristlichen Zeit, ohne Ausschluss des Judenthums, noch fehlte, wird Joh. 17, 25 ausdrücklich gesagt. Von dem gerechten Vater, welchen der Kosmos überhaupt nicht erkannt hat (vgl. 1 Joh. 3, 1), ist erst durch den Erlöser die Erkenntniss an seine Jünger mitgetheilt worden. Der johanneische Christus, welcher auch die himmlischen Dinge offenbaren kann (Joh. 3, 12), hat also die Gnosis des wahren Gottes in die Welt gebracht. Ist es nun, wie Weiss sagt, das Ziel aller solcher Aussagen, dass Gott in Christo offenbar geworden, so ist es doch nur Gott nach seinem zuvor noch nicht erkannten Wesen, oder Gott als Geist, was den Kern dieser neuen Offenbarung bildet[1]). In diesem Sinne ist das Christenthum die Erkenntniss der Wahrheit (2 Joh. V. 1).

Die Idee des rein geistigen Gottes ist jedoch in dem Johannes-Evangelium jedenfalls mit einem tiefgreifenden Gegensatze behaftet. Gott und Welt bilden schon in den Johannes-Briefen einen solchen Gegensatz, dass alles, was aus

Auch den Samaritern galt der Jahveh-Name als unaussprechlich, sie ersetzten ihn aber durch הַשֵּׁם τὸ ὄνομα, vgl. Buxtorf, Lex. chald., talm., rabb. s. v. שֵׁם יהוה, Tholuck Bergpredigt 4. Aufl. S. 365, Jost Geschichte des Judenthums und seiner Secten I, S. 82, Knobel zu 3 Mos. 24, 11. Weizsäcker (a. a. O. S. 647) will den Namen Gottes bei Johannes freilich auf den blossen Vater-Namen, welcher gar nichts Besondres war, beziehen.

1) Desshalb heisst es 1 Joh. 5, 20, der Sohn Gottes sei gekommen und habe uns den Sinn gegeben zu erkennen den Wahrhaftigen, in dessen Gemeinschaft wir durch Vermittelung seines Sohnes Jesu Christi sind, „das ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben." Bei dieser Beziehung des οὗτος auf den ἀληθινός entsteht keineswegs, wie Weiss S. 31 f. meint, eine unerträgliche und zwecklose Tautologie, da der ἀληθινός hier nur genauer als ὁ ἀληθινὸς θεός bezeichnet wird. Daher braucht man hier gar nicht, gegen den johanneischen Sprachgebrauch, Christum selbst als den wahrhaftigen Gott anzunehmen. Schon das ewige Leben nöthigt, an Gott als den wahrhaftigen zu denken, vgl. Joh. 17, 3.

der Welt ist, nicht aus Gott ist (1 Joh. 2, 15 f.), dass der Welt die Nicht-Erkenntniss Gottes eigen ist[1]). Die christliche Weltansicht bewegt sich schon hier in dem Gegensatze des rein geistigen Gottes und eines eigenen Herrschers des Kosmos, des Teufels, in dessen Macht die ganze Welt liegt (1 Joh. 4, 14. 5, 19). Dem uranfänglichen und ewigen Gotte steht der Böse gegenüber (1 Joh. 2, 13), und die Bosheit des Teufels hat schon in den Johannes-Briefen eine solche Schärfe, dass die monistische Weltansicht schwer festzuhalten ist. Wer die Sünde thut, ist aus dem Teufel, weil von Anfang an (ἀπ᾽ ἀρχῆς) der Teufel sündigt (1 Joh. 3, 8). In derselben Weise, wie das Göttliche in dem Erlöser 1 Joh. 1, 1 ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς, Gott selbst 1 Joh. 2, 13 ὁ ἀπ᾽ ἀρχῆς genannt wird, wird der Teufel als ἀπ᾽ ἀρχῆς ἁμαρτάνων bezeichnet. Sündigt er aber von Anfang an, so kann er doch nicht ein erst böse gewordenes, sondern nur ein von Hause aus böses Wesen haben. In der uranfänglichen Bosheit des Teufels tritt der ewigen Geistigkeit Gottes von vorn herein ein ursprünglicher Gegensatz gegenüber. Um dieser dualistischen Grundansicht zu entgehen, muss Weiss (S. 132 f.) das ἀπ᾽ ἀρχῆς, anstatt es, wie man denken muss, auf das Sein des Teufels selbst zu beziehen, nur relativ oder im Verhältniss zu dem Sündigen der Menschheit fassen. Es steht ja aber nicht da: „wer die Sünde thut, ist aus dem Teufel, weil der Teufel schon vor ihm gesündigt hat“, sondern so unbedingt wie möglich: „weil von Anfang an der Teufel sündigt.“[2]). Das Begründende des Satzes fällt ganz hinweg, wenn man das Unbedingte in ἀπ᾽ ἀρχῆς abschwächt. Der Satz, dass der sündigende Mensch aus dem Teufel sein muss, hat nur dann einen Sinn, wenn die Sünde in dem Teufel etwas Uranfängliches, von seinem Wesen Unzertrennliches, oder wenn er das Princip der Sünde selbst ist. Wer den Teufel dagegen erst durch einen Sündenfall von der ursprünglichen Güte seines Wesens zur Bosheit abgefallen sein lässt, wird doch nicht ἀπ᾽ ἀρχῆς ἁμαρτάνει von ihm sagen. Dass wir es hier wirklich mit einem principiellen Gegensatze gegen das Göttliche zu thun haben, erhellt noch weiter aus dem Johannes-Evangelium. Dem ewigen Lichte tritt Joh. 1, 5 von vorn herein ohne alle Vermittelung eine unempfängliche Fin-

1) 1 Joh. 3, 1 vgl. Joh. 17, 25.

2) In dem ἀπ᾽ ἀρχῆς ἁμαρτάνειν fehlt jede Beziehung auf den Menschen, wie sie Joh. 8, 44 in ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς von selbst liegt.

sterniss hemmend gegenüber[1]). Und von dem Teufel als dem Fürsten dieser Welt heisst es Joh. 8, 44: οὗτος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ· ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ κτλ.. Gerade so, wie von Gott, bei welchem von einem Wechsel nun gar nicht die Rede sein kann, 1 Joh. 1, 5 gesagt wird, dass er φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία, oder von Christo 1 Joh. 3, 5: καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν, wird hier dem Teufel nachgesagt, dass gar keine Wahrheit in ihm, sein ganzes Wesen Lüge ist. Hat da Schleiermacher[2]), welcher in dieser Hinsicht besondern Einfluss auf meine Ansicht ausgeübt hat, nicht mit allem Rechte geäussert, man könne diese Stelle unter Voraussetzung eines wirklichen Teufels nicht leicht streng auslegen, ohne ihn ganz manichäisch Gott gegenüber zu stellen? Man kann es Ewald überlassen, die Präsens-Bedeutung von ἕστηκεν zu verkennen; aber man sollte in diese Stelle den Sündenfall der ersten Menschen wahrlich nicht mehr hineintragen[3]). Wozu fehlen denn auch in dem

1) Wenn man diese Finsterniss mit Hengstenberg nur auf den Zustand der ausser der Verbindung mit Gott lebenden Menschen, mit Meyer auf die Menschheit, sofern sie an und für sich nach dem Sündenfalle (!) der göttlichen Wahrheit entbehrt, beziehen will: so verstösst man gegen Joh. 3, 19, wo von der sündigen Menschheit nachgesagt wird, dass sie die Finsterniss (welche doch nicht sie selbst sein kann!) liebte, und nicht das in die Welt gekommene Licht. Von einem Gekommen-Sein in den Kosmos ist nur bei dem φῶς, nicht bei dem σκότος, welches hier zu Hause ist, die Rede. Die Menschheit hat in der Nacht des Kosmos nur eine gewisse Einstrahlung des ewigen Lichts (Joh. 1, 9). Wie lange wird man die einfache Thatsache noch verkennen, dass die geistige Finsterniss, welche die Strahlen des Lichts hindert, Joh. 1, 5 ebenso ursprünglich eintritt, wie 1 Mos. 1, 2 das σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου?

2) Christl. Glaube 1. Aufl. 1, S. 228, 2. Aufl. I, S. 234.

3) Das ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς will auch Weiss S. 133 f., wie Ewald und Meyer, trotz der entscheidenden Stelle 1 Joh. 3, 12, nach welcher sich das ἐκ τοῦ πονηροῦ εἶναι Kain's in dem Morde seines Bruders äusserte, nicht auf diesen ersten eigentlichen Menschenmord, sondern auf den Sündenfall der ersten Menschen beziehen. Weiss findet es dabei wunderlich, dass ich in m. joh. Lehrbegriffe S. 149 auf den kurz vorhergehenden V. 40 hingewiesen habe, wo Chritus den Juden sagt νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι. Wenn ich auch desshalb bei dem Menschenmorde des Teufels an leiblichen Mord denke, so soll ich übersehen haben, dass auch bei dem Brudermorde Kain's der Teufel nur insofern dem Abel den Tod gebracht haben kann, als er den Kain zur Sünde des Todtschlags verführte [das ἐκ τοῦ πονηροῦ εἶναι geht jedenfalls über eine vereinzelte Verführung hinaus], und dass die Verführung Adam's demselben den Tod brachte nach biblischer Anschauung.

Johannes-Evangelium die niedern Dämonen des jüdischen Volksglaubens so völlig[1]), wenn sich dem Evangelisten nicht alle Bosheit in einem von Anfang an sündigenden Teufel, in einer uranfänglichen Finsterniss sammelte? Geht die johanneische Gnosis nach der Seite Gottes hin auf den Begriff des reinen, überweltlichen Geistes zurück, so läuft sie nach der entgegengesetzten Seite hin in ein ebenso absolutes Princip aus. Die beiden Pole, zwischen welchen sie sich bewegt, sind die ewigen Principien des Lichts oder des Geistes und der Finsterniss oder Bosheit. Der johanneische Adler lässt sich in die Schranken des gewöhnlichen Monotheismus nun einmal nicht einzwängen, und die sanft verschwommene Johannes-Gestalt, welche sich die neuere Theologie gebildet hat, trifft auch auf das speculative Evangelium gar nicht zu.

Die Grundeigenthümlichkeit der johanneischen Theologie, immer auf ein absolutes Princip zurückzugehen, verräth denselben Dualismus auch in der Anthropologie. Dem allgemeinen Gegensatze des überweltlichen Gottes und des Teufels als des Herrschers dieser Welt entspricht auch in der Menschheit ein Gegensatz der Gottes- und der Teufels-Kindschaft, der Geburt aus Gott und aus dem Teufel. Soll dieser Gegensatz nun einmal keine dualistische Bedeutung haben, so muss man ihn freilich erst in dem sittlichen Leben des Einzelnen entstehen lassen. In dieser Richtung hat Weiss (S. 86 f.) die Geburt aus Gott und die Kindschaft behandelt. Anstatt das neue, wahre und darum ewige Leben der Christen von einer Geburt aus Gott abzuleiten, will Weiss das Verhältniss vielmehr umkehren. Die Geburt aus Gott soll derjenige Act sein, durch welchen das erkannte Wesen Gottes, und damit Gott selbst, der ja als das Object

Allein das Einfachste ist es doch jedenfalls, V. 41 u 44 an einen Mord derselben Art zu denken. Der biblische Sündenfall der ersten Menschen findet weder Joh. 1, 5 noch hier ein Unterkommen. Die ophitischen Gnostiker, welche den Sündenfall als Durchbruch der höchsten Erkenntniss feierten, haben auch den Brudermord Kain's als die erste eigentliche Wirkung des Teufels in der Menschheit angesehen, vgl. Irenäus adv. haer. I, 30, 9: ita ut dum fratrum suum Abel occiderit, primus (Cain) zelum et mortem ostenderit.

1) Diese Thatsache, welche Ewald durch die unglückliche Entdeckung einer zwischen Joh. C. 5 und C. 6 ausgefallenen Dämonen-Heilung hinwegschafft (Joh. Schriften I, S. 25 f.), kann Weiss S. 191 nicht leugnen, und nur weil die johanneischen Schriften nun einmal wirklich von dem Apostel herrühren sollen, will er einen derartigen Bruch in dem religiösen Bewusstsein des Evangelisten mit der ATlichen Vergangenheit nicht zugeben.

jener anschauenden Erkenntniss in unser gesammtes geistiges Leben aufgenommen ist, auf unser geistiges und sittliches Leben bestimmend, gestaltend, neugebärend wirkt (S. 88). Für dieses, mit Weizsäcker (S. 631) zu reden, sonderbare Ergebniss, dass das ewige Leben, welches doch in der Erkenntniss Gottes und Christi besteht, an den Anfang, dagegen die neue Geburt an das Ende des Heilswegs gesetzt wird, beruft sich Weiss mit einigem Scheine auf Joh. 1, 12. 13 [1]). Da ist ja die Rede von einer Macht, Kinder Gottes erst zu werden, welche der in der Welt erschienene Erlöser denen verlieh, die ihn annahmen, oder wie es weiter heisst, den Glaubenden, welche nicht aus Geblüt, noch aus Fleisches- oder Mannes-Willen, sondern aus Gott gezeugt wurden. Da scheint es ja am Tage zu liegen, dass die Aufnahme Christi, wie sie in und mit der Erkenntniss Gottes besteht, die Berechtigung erst verleiht, Kinder Gottes zu werden. Allein nach der erst werdenden Gotteskindschaft ist hier ja noch von einem mit dem Glauben verbundenen ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι die Rede. Soll da noch einmal ganz dieselbe Gotteskindschaft gemeint sein? Oder haben wir nicht vielmehr an zweiter Stelle eine Gotteskindschaft andrer Art? Die gangbare Beziehung des οἳ ἐγεννήθησαν auf τέκνα θεοῦ, welche Meyer noch vertritt, ist jedenfalls unstatthaft; οἳ-ἐγεννήθησαν kann schlechterdings nur mit dem unmittelbar vorhergehenden τοῖς πιστεύουσιν verbunden werden. Dann kann man zwar sagen, der Relativsatz solle die Gotteskindschaft, zu welcher die Gläubigen erst Vollmacht erhalten, im Gegensatze gegen die leibliche Erzeugung (wie Joh. 3, 4 f.) weiter ausführen. Allein aus 1 Joh. 5, 1 lernen wir ja ein ἐκ θεοῦ γεγεννῆσθαι kennen, welches, wie Weiss selbst (S. 92) anerkennen muss, dem Glauben als sein innerer Grund schon vorhergeht, und der Glaube erscheint 1 Joh. 5, 4 als der Sieg, durch welchen das aus Gott Geborene die Welt überwindet, also als die Macht-Aeusserung einer Geburt von oben [2]). An unsrer Stelle fällt also die ganze Tautologie hinweg, und man erhält einen vortrefflichen Sinn, wenn man sie so erklärt, dass dem christlichen Glauben die Gotteskindschaft als seine wesentliche

---

1) Ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

2) Gerade so wird 1 Joh. 2, 29 (vgl. 3 Joh. V. 11) das Thun der Gerechtigkeit auf ein ἐκ θεοῦ γεγεννῆσθαι zurückgeführt.

Grundlage vorhergeht, aber in ihrer Vollendung und Ausbildung erst nachfolgt[1]). Jene wesenhafte Gotteskindschaft lernen wir ja auch aus der von Weiss kaum berücksichtigten Hauptstelle Joh. 11, 52 kennen, wo selbst Meyer das, wie er sagt, Prädestinatianische nicht verkennen kann. Die johanneische Theologie kennt Gottes-Kinder in der Heidenwelt schon vor jeder Bekanntschaft mit dem Christenthum, und die, welche sich dem in dem Erlöser gekommenen Lichte zuwenden, sind schon vorher *ποιοῦντες τὴν ἀλήθειαν*, welche durch den Zutritt zu dem Christenthum nur ihre bereits bestehende Gemeinschaft mit Gott an das Licht bringen (Joh. 3, 21).

Wie wenig Weiss berechtigt ist, die entwickelte Erkenntniss Gottes, welche erst dem christlichen Glauben angehört, der Geburt aus Gott voranzustellen, erhellt gerade aus 1 Joh. 4, 7 *ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν*. Die Liebe setzt das dauernde *γινώσκειν τὸν θεὸν* und die Thatsache des *ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννῆσθαι* offenbar schon voraus. Die wahre Folge ist: Geburt aus Gott, Erkenntniss, Liebe, nicht, wie Weiss will, Erkenntniss, Geburt aus Gott, Liebe[2]). Freilich ist das Sein aus Gott auch gleichbedeutend

1) Es fällt ganz auf Weiss selbst zurück, wenn er S. 129 f. an meiner Erklärung dieser wichtigen Stelle den „Widersinn" rügt, dass die Gläubigen überhaupt „nicht leiblich erzeugt" seien. Was liegt denn hier anders vor, als wenn Matth. 11, 11 die Bürger des Himmelreichs über die *γεννητοὶ γυναικῶν* erhoben werden, oder wenn Joh. 3, 6 das aus dem Geiste Geborene dem aus dem Fleische Geborenen gegenübergestellt wird? Den Glauben lässt auch Basilides bei Clemens von Alexandrien Strom. V, c. 1 §. 3 p. 645 auf einer überirdischen Erwählung beruhen, welche beinahe eine *οὐσία*, aber keine *ἐξουσία* sei. Man vgl. meine Evangelien S. 233, Urchristenthum S. 118 f.

2) Nur desshalb, weil hier überhaupt zu der Liebe als dem Kennzeichen der wahren Gnosis ermahnt wird, heisst es weiter V. 8, der nicht Liebende habe Gott nicht erkannt (*ἔγνω*), weil Gott Liebe ist und seine zuvorkommende Liebe durch die Sendung des eingeborenen Sohns in die Welt bewiesen hat (V. 9. 10). Was will es heissen, wenn Weiss S. 87 f. dagegen einwendet, die Geburt aus Gott als Quelle der Gotteserkenntniss sei diesem Zusammenhange durchaus fremdartig, und dieser Begriff würde die Einheit des Gedankens völlig stören, weil man, wenn die Geburt aus Gott zugleich als die mittelbare Quelle der Liebe angegeben sein sollte, erwarten würde, dass der Faden des Gedankengangs an diesen Begriff als den tiefsten Grund der Liebe anknüpfen würde! Der Verfasser kann unmöglich von der Geburt aus Gott als der unmittelbaren Quelle der Liebe auf die Erkenntniss Gottes zurückgehen, aus welcher die Geburt aus Gott, und darum mittelbar auch die Liebe hervorgehe. Dann müsste er ja sagen: *πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἔγνω τὸν θεὸν καὶ ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται* (oder passender *γεννᾶται*). Und wenn V. 6 ge-

mit einem Sein aus der Wahrheit (1 Joh. 3, 19). Wie wenig aber hier schon an eine vermittelte Erkenntniss der christlichen Wahrheit, welche frei macht (Joh. 8, 32), die Rede ist, lehrt Joh. 18, 37, wo der johanneische Christus von seiner Ankunft in die Welt zu dem heidnischen Pilatus sagt: *πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς*. Jeder Berührung mit dem Christenthum geht ein Sein- oder Nicht-Sein aus Gott schon vorher. Und vollends Joh. 3, 3 f. heisst es ausdrücklich: „wer nicht von oben (aus Gott) geboren ist, kann das Reich Gottes nicht sehen“, nicht umgekehrt, wie es nach dem neuesten Bearbeiter des johanneischen Lehrbegriffs heissen müsste: „wer das Reich Gottes nicht sieht (oder erkennt), wird nicht aus Gott geboren.“ Dieser Ausspruch ist für Weiss, dessen Ansicht er geradezu widerspricht, so unbequem, dass er ihn gar aus der johanneischen Lehre hinwegzuschaffen versuchen muss[1]). Wie wesentlich aber der Geist zu dem johanneischen Begriffe der Geburt aus Gott ge-

---

sagt war: *ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν· ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν*, so ist damit nicht entfernt gesagt, dass das *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* die unmittelbare Folge des *γινώσκειν τὸν θεόν* sei, vielmehr umgekehrt. Dem Gehör der apostolischen Predigt geht ein Sein oder Nicht-Sein aus Gott schon vorher. Und wenn Weiss S. 91 hier nicht an die grundlegende, sondern an die aufbauende apostolische Predigt im Gegensatze gegen die gnostische Irrlehre denken will, so braucht man ja nur Joh. 8, 47. 18, 37 zu vergleichen, um das Unzutreffende dieser Unterscheidung einzusehen. Auch V. 4 ist, wie jeder Unbefangene sehen muss, nicht von einem solchen Sein Gottes in den Rechtgläubigen die Rede, welches erst Folge der Erkenntniss wäre.

1) Das Wort über die Geburt von oben, welche übrigens noch keineswegs gleich der Wiedergeburt ist, soll nebst dem Ausspruche über die Geburt aus Wasser und Geist (Joh. 3, 5) nicht dem Evangelisten selbst angehören, sondern aus treuer Erinnerung an die Reden Christi stammen. Warum? Weil die Geburt von oben oder aus Wasser und Geist bei Johannes nicht weiter fortgebildet oder in die ihm eigenthümlichen Lehrgedanken verflochten sei. Man traut seinen Ohren kaum, wenn man über den johanneischen Lehrbegriff, in welchem die Geburt aus Gott oder von oben so bedeutend hervortritt, solche Behauptungen vernimmt! Aber dem Apostel, sagt Weiss, lag es durchaus fern, das *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* durch eine Geburt *ἐκ πνεύματος* zu vermitteln. Warum? Weil von dem *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* in dem Menschen, welches Jesum bekennt (1 Joh. 4, 1. 2), das *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* selbst ausgesagt werde, gerade wie von dem Menschen selbst. Aber kann man den Geist der Wahrheit, im Gegensatze gegen den Geist des Antichrist, anders als nach seiner Herkunft von Gott bezeichnen? Was daraus gegen den Zusammenhang der Geburt aus Gott mit dem göttlichen Geiste folgen soll, ist wahrlich nicht abzusehen. Auch die Liebe soll ja nach 1 Joh. 4, 7 aus Gott sein, obwohl gleich weiter zu lesen ist, dass der Liebende aus Gott gezeugt ist.

hört, wie sehr die Gotteskindschaft mit einer pneumatischen Beschaffenheit des Wesens zusammenhängt, sieht man ja aus der Stelle 1 Joh. 3, 9, welche ein geistiges *σπέρμα* in dem aus Gott Geborenen bleiben lässt, so dass er nicht sündigen kann. Freilich treffen die Johannes-Briefe hier sogar im Ausdruck zusammen mit der gnostischen Lehre von einem *σπέρμα ἐκεῖθεν ἐκπεμπόμενον, ἐνθάδε τελειούμενον*, welches die Geistes-Menschen anstatt der sittlichen *πρᾶξις* in das Pleroma einführe[1]), von einem spiritale semen animae, welches ihnen ohne Wissen der kosmischen Mächte von Hause aus verliehen sei[2]). In dieser Vorstellung eines von Hause aus gegebenen Keims oder Samens und dessen allmälig erfolgender Ausbildung haben wir jedenfalls ein Seitenstück zu der johanneischen Lehre, welche die Geburt aus Gott auf der einen Seite dem Glauben schon vorhergehen, und doch demselben auch wieder nachfolgen (Joh. 1, 12. 13); das Sehen des Gottesreichs überhaupt erst möglich machen, und doch als Geburt aus dem Wasser der Taufe und dem Geiste des Christenthums in demselben erst entstehen (Joh. 3, 3. 5), allem Geistes-Leben vorhergehen, und doch erst in die Zukunft (1 Joh. 3, 1. 2) fallen lässt. Auf keinen Fall finden wir in den Johannes-Schriften, wie Weiss S. 97 sagt, noch die einfachste metaphorische Wendung des Kindschaftsbegriffs, wie in den synoptischen Christen-Reden (Matth. 5, 45. 48). Und die Sache verhält sich vollends anders, als sie Weizsäcker (S. 633) in dem Bestreben, die johanneischen Begriffe nicht abzustempeln, sondern in ihrer Freiheit und Weite zu belassen, darstellt, wie wenn Johannes die Gottes-Kindschaft das einemal so, das andremal anders darstellen könnte.

Wie aber der reinen Geistigkeit Gottes eine uranfängliche Bosheit des Teufels gegenübersteht, so findet auch in

1) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 6, 4.

2) Vgl. Tertullian de anima c. 11, dazu meinen joh. Lehrbegr. S. 337, theol. Jahrb. 1855, S. 510 f., Zeitschr. f. wiss. Theol. 1859, S. 445. Das auffallende Zusammentreffen der Johannes-Briefe mit einem gnostischen Schulausdruck will Huther (in der 2. Aufl. seines Comm. 1861, S. 25 f.) daraus erklären, dass dieser Ausdruck sich bei der Vorstellung der Geburt aus Gott und des Seins aus Gott in den aus ihm Geborenen ganz natürlich ergebe. Ich möchte aber wissen, wie man ohne Vermittelung, zwar nicht gnostischer „Träumereien“ (ein der Firma Meyer & Comp. so wohl anstehender Ausdruck!), wohl aber gnostischer Ideen darauf kommen konnte, den Gottesgeist in dem Menschen als ein *σπέρμα* ohne weiteres zu bezeichnen. Weiss (S. 95 f.) und Ewald wiederholen übrigens die ebenso veraltete als matte Erklärung des *σπέρμα* von dem Worte Gottes.

der Menschheit der göttlich-geistige Wesensgrund seinen Gegensatz an einem ebenso teuflischen Wesenskerne. Die johanneische Unterscheidung von Kindern Gottes und des Teufels, in welchen der Glaube oder Unglaube nur die Aeusserung ihres innersten Wesens ist, bietet hier freilich thatsächlich gar nichts andres dar, als der Prädestinatianismus mit seiner Unterscheidung von Erwählten und Nicht-Erwählten, bei welcher Glaube und Unglaube, Seligkeit und Unseligkeit des Einzelnen gleichfalls schon voraus entschieden ist, hängt aber doch geschichtlich zunächst mit der gnostischen Unterscheidung eines von Hause aus pneumatischen und eines von Hause aus hylischen oder teuflischen Geschlechts in der Menschheit zusammen. An die von mir angeregte Erörterung über die beiden Menschenklassen geht Weiss S. 128 mit dem Bewusstsein, dass seine ganze Anffassung des johanneischen Lehrbegriffs sich hier zu bewähren habe, und des Beifalls von Weizsäcker (S. 681) und Gleichgesinnten konnte er von vorn herein versichert sein. Allein er verschliesst sich nicht nur gegen die Nachweisungen meiner Schrift über die Evangelien, welche er gar nicht berücksichtigt, sondern fasst auch die ganze Frage selbst schief auf. Es handelt sich hier ja gar nicht um die Willensfreiheit, welche der gnostische Dualismus noch weniger als der strenge Prädestinatianismus völlig leugnete, sondern nur um die über den Gebrauch der Willensfreiheit hinübergreifende endgültige Entscheidung[1]). Dass aber das endliche Ziel nicht bloss für die Gottes-, sondern auch für die Teufels-Kinder festgestellt ist, sagt ja Christus Joh. 8, 43 seinen Gegnern: *διὰ τί τὴν λαλιὰν τὴν ἐμὴν οὐ γινώσκετε; ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν.* Diese Unmöglichkeit, das Heilswort zu hören, muss doch ebenso wie bei dem aus Gott Geborenen 1 Joh. 3, 9 das *οὐ δύναται ἁμαρτάνειν* eine endgültige Entscheidung enthalten. Auf welchem Grunde aber das Unvermögen beruht, lehrt die wichtige Stelle Joh. 12, 39. 40 *διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν, ὅτι πάλιν εἶπεν Ἡσαΐας* (6, 9. 10)· *Τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν*

1) Vgl. m. joh. Lehrbegriff S. 152. Es hat vollends nichts auf sich, wenn Weiss S. 131 f. sich auf die Stelle 1 Joh. 5, 18 beruft: „wer aus Gott geboren ist, bewahrt sich selbst, und der Teufei rührt ihn nicht an. Hier ist es ja gerade die Geburt aus Gott, welche dem *τηρεῖν ἑαυτόν* zu Grunde liegt. Noch weniger hat es auf sich, dass der Unglaube Joh. 9, 41 als eine sittliche Verschuldung dargestellt wird, da ja auch der strengste Prädestinatianismus diesen Begriff festgehalten hat.

καρδίαν, ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ καὶ στραφῶσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς. Die Verblendung und Verstockung, welche in dem Urtexte dem Seher aufgetragen, bei den LXX theils unbestimmt gefasst (*ἐπαχύνθη*), theils auf die unempfänglichen Zeitgenossen selbst zurückgeführt wird [1]), wendet unser Evangelist, was Weiss S. 150 gar nicht einmal beachtet, activ. Er macht es daher unmöglich, wie Meyer immer noch will, als das Subject der Verblendung und Verstockung Gott zu denken. Der göttlichen Heilsabsicht (*ἰάσομαι*) lässt er in den Kindern des Teufels eine dämonische Macht hemmend entgegentreten. Es ist daher nicht richtig, wenn Weiss (S. 135. 139. 180) aus der Ausdehnung der göttlichen Heilsabsicht auf den ganzen Kosmos ohne weiteres auf eine Möglichkeit der Wandlung auch bei den Teufels-Kindern schliesst [2]). Es ist nicht einmal so viel richtig, dass der Kosmos ohne Ausnahme stets Heilsobject sein soll. Warum will denn Christus Joh. 17, 9 für den Kosmos nicht einmal beten? Die Ausschliessung des Kosmos von dem Gebete des johanneischen Christus kann desshalb nicht aus einem bloss sittlichen Grunde abgeleitet werden, weil sie in diesem Falle wieder aufgehoben werden könnte und keinen unabänderlichen Gegensatz gegen den Erlöser bezeichnen würde [3]).

---

1) Nach Matth. 13, 15 *τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐκάμμυσαν.*

2) Vgl. dagegen m. Evangelien S. 234.

3) Wie ganz anders hat der synoptische Christus die Bitte für die Feinde gelehrt und ausgeübt (vgl. Matth. 5, 44, Luc. 23, 34)! Die Ausschliessung des Kosmos Joh. 17, 9 ist keineswegs mit Meyer bloss auf die gegenwärtige Fürbitte des Erlösers für seine Jünger zu beschränken. Das s. g. hochpriesterliche Gebot Joh. C. 17 drückt gerade das Verhältniss des Erlösers zu der ganzen Menschheit aus. Es beginnt V. 2 mit der *ἐξουσία πάσης σαρκός*, von welcher das *πᾶν ὃ δέδωκάς αὐτῷ* (vgl. V. 6) nur ein Theil ist. Es erwähnt ausdrücklich auch diejenigen, welche noch durch die Jünger zum Glauben kommen sollen (V. 20), ja schliesslich den ganzen Kosmos, welcher zu der Erkenntniss der göttlichen Sendung des Erlösers gebracht werden soll (V. 23). Und V. 25 ist von dem ganzen Kosmos, welcher den Vater nicht erkannt hat, die Rede. Gerade hier, wo der johanneische Christus sein ganzes Verhältniss zu dem Kosmos, welchen er verlässt, abschliessend zusammenfasst, kommt man mit ächt Meyer'schen Redensarten nicht durch. Auch Weiss ist sehr im Irrthum, wenn er S. 136. 188 meint, nach Joh. 17, 21, 23 sei selbst der ungläubige Rest der Welt in den Zweck der Heilsvollendung eingeschlossen. Der Kosmos soll wohl schliesslich die göttliche Sendung Christi glauben und bekennen (vgl. Joh. 5, 29), aber nur zu seinem Gerichte, nicht zu der Beseligung, welche die Lichtseite der dem Erlöser verliehenen Macht über alles Fleisch ist. Ebenso wenig ist es

Auch bei der johanneischen Auffassung der geistigen Unterschiede in der Menschheit lässt sich also jener speculative Zug nicht verkennen, welcher alle Gegensätze auf einen metaphysischen Grund zurückführt. Wenn die johanneische Lehre in dieser Hinsicht mit der gnostischen Grundansicht zusammentrifft, so ist wesentlich dasselbe auch in den Ignatius-Briefen der Fall, welche, bei allem tiefen Eindrucke des gnostischen Dualismus, nicht aufhören, den Gnosticismus mit seiner doketischen Christologie entschieden zu bestreiten[1]). Der johanneische Adler lässt sich nun einmal nicht so zähmen, dass er von dem Fluge zu einer Höhe, wo die Willensfreiheit mit einer höhern Nothwendigkeit zusammenhängt, zurückstehen und bei der Auffassung des geistigen Lebens die betretene Landstrasse gehen sollte.

(Schluss folgt.)

---

richtig, dass der Kosmos ursprünglich alle Menschen ohne Unterschied in sich schliesse, dass dann erst durch eine Erwählung des Erlösers (Joh. 15, 19, vgl. auch 5, 21) ein Theil über denselben erhoben werde (Joh. 17, 14. 16). Diese Erwählten sollen ja ganz so über den Kosmos erhaben sein, wie der Erlöser selbst, und ihre Erwählung weist zurück auf eine ursprüngliche Zugehörigkeit zu dem Vater, auf ein Gegeben-Sein von demselben, worin auch ein Unterschied von der übrigen Menschheit liegt.

1) Vgl. m. apostol. Väter S. 257 f.

Berichtigungen.

In dem 4. Hefte des Jahres 1862 dieser Zeitschrift ist
S. 416 Text Z. 2 v. u. Gesetzgebung st. Weltschöpfung zu lesen.
S. 464, Z. 14. 15 v. o. l. haben st. hat, ihre st. seine.

In dem Vorworte meiner Schrift über den Kanon und die Kritik des Neuen Test. (Halle 1863) sind wegen der Eile des Drucks einige Versehen zu berichtigen:

S. V. Anm. **) Z. 4. 5 l. sie st. er und ihn.
S. XIII, Z. 1 v. o. l. geistigsten st. geistigen.
S. XIV, Z. 10 v. o. ist nach herumzuschlagen noch braucht einzuschalten.

Ausserdem
S. 67 Anm. 3, Z. 3 v. u. l. ἐνδιαθέτων st. ἐνδιαθήκων.
S. 88 Text Z. 5 v. o. l. biblischen st. kirchlichen.
S. 125 Text Z. 5 v. o. l. Einssetzung st. Einsetzung.

D. Herausgeber.

Gebauer-Schwetschke'sche Buchdruckerei in Halle.

VI.

Johann Major
der Wittenberger Poet.
(1533—1600.)

Von Lic. **G. Frank.**

Zwei geistige Grossmächte bewegten die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts, der Humanismus und die kirchliche Reformation. Jener hat diese, soweit sie ein Losreissen war von mittelalterlichen Auctoritäten, vorbereitet. Sobald aber die Reformation ihren sittlichen Muth und Ernst zeigte, zog der Humanismus in seinen grossen Repräsentanten, Reuchlin und Erasmus, sich zurück in ängstlicher Besorgniss für seine literarische Musse und ohne Verständniss für die grossen religiösen Ideen. Nur Melanchthon, unter dem unmittelbaren Einfluss von Luthers überragender Persönlichkeit, legt seine humanistische Bildung nieder auf den Altar der neuen Kirche, er vollzieht die Vermählung beider Richtungen, in ihm wird der Humanismus evangelisch. Drei humanistische Dichter sind in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts seinem Beispiele gefolgt: Nicodemus Frischlin, Johann Stigel und Johann Major. Die beiden Ersten haben in neuerer Zeit ihre Biographen erhalten, Frischlin an Strauss, Stigel an Göttling. Major, eine der piquantesten Figuren seiner Zeit und am meisten unter den Dreien in die theologischen Händel verflochten, ist noch so gut wie unbekannt. Selbst Dr. Heppe, der jenes Zeitalter am ausführlichsten behandelt und eine Reihe Satyren

Majors veröffentlicht hat, ist es begegnet, dass er, den Dichter mit dem Theologen verwechselnd, unserm Major den Vornamen Georg giebt. Nachfolgende Zeilen haben die Bestimmung, des Poeten Gedächtniss in Etwas wieder anzufrischen. Seine Verwickelung in die Streitigkeiten der Theologen steht mir dabei in erster Linie.

Johann Major war am 1. Donnerstag des Jahres 1533 zu Joachimsthal „Musis et Apolline dextro" geboren, wohin sich sein Vater Johann, Conrad Majors (centurio Herbipolensis) Sohn, aus Franken um der Bergwerke willen begeben hatte[1]).

1) Seine Mutter Lucia war die Tochter eines Hasfurter Bürgers Johannes Sarcanders (Fleischmann). Siehe das Epitaphium Avi Johann. Sarcandri (in Psalmus „nisi Dominus," expositus versibus elegiacis a J. Maiore. Lips. 1551. Bog. A. 7.). Ueber Majors Geburtsjahr findet sich in Josephi a Pinu Auerbachii Eteostichis (Wit. 1565) Bog. C. 7ᵇ. folgendes:

Annus nativitatis
D. Johannis Maioris Joachimi 1533
AerIferae VaLLIs CeLebrIs te, Iane poeta,
LVCIna genItrIX Casta faVente DeDIt.

Die biographischen Notizen sind entlehnt aus Wolffgang Amlings Leichenpredigt auf Major (bei B. G. Struve, Acta litterar. fasc. IV. p. 37). Jo. Petri Lotichii Biblioth. poetic. Frcf. 1625. P. III. p. 92. O. Borrichius, de Poetis. Francof. 1683. p. 132. Joh. Molleri Homonymoscopia. Hamb. 1697. p. 696. B. F. Hummels Musarum remissio. Altd. 1766. S. 225—254. Veesenmeyer, Nachlese zu Hummels Nachr. v. J. Major (Liter. Blätter, Nürnb. 1803) III, 227—235. — Von seinen Gedichten liegen mir folgende Gesammtausgaben vor: 1) Joh. Maioris Joachimi operum P. I. II. III. Witenb. 1574 s. 2) Joh. Maioris ex Valle S. Joachimi, D. liber poematum, iam primum editus. Witteb. 1576. 3) Elegiae a Joh. Maiore D. conscriptae: Deo et virtuti. A. 1584. 4) Elegiarum Johann. Maioris D. Pars altera. A. 1589. 5) Joh. Maioris Joachimi Exequiae Ph. Melanthoni factae. De rebus item divinis eiusdem poemata. Viteb. 1561. Andere von mir nicht eingesehene Ausgaben sind: 6) Carmina iuvenilia unter d. Titel: Maioris Elegiar. lib. primus. Eiusd. Epigrammatum liber. Item liber carminum. Lips. 1552. 7) Opera Maioris poetica. Pars I. Wittenb. 1563. P. II. 1564. P. III. 1566. 8) Carmina de rebus divinis. (Viteb.) 1577. 9) Orationes sacrae continentes laudes filii Dei. Viteb. 1576.

Seine erste Bildungsstätte war die Schule seiner Vaterstadt, sein Lehrer und Freund Joh. Mathesius. Major hat ihn nachmals immer hochgehalten und ihn in dem Idyllion de Chassidda besungen[1]). Dieses Gedicht führt den Vogel redend ein, welcher im Deutschen seinen Namen von der Kunst zu lehren hat (d. i. die Lerche), weil er die ihm anvertrauten Vögel mit Sanftmuth unterweist; von den Lateinern ist er, weil er beim Lächeln des Lenzes (*Maio Ridente*, Anspielung auf des Dichters Namen), sich in die Lüfte schwingt, die Tage des ewigen Frühlings begrüsst und dem Schöpfer ein Loblied singt, vom Lobe (a laude, also alauda) genannt worden. Er aber bittet, man möge ihm den vom weisen Adam mit dem Storche (storge) gemeinsam, wegen der ähnlichen Abzeichen der Pietät[2]), ihm ertheilten Namen „Chassidda" — nicht de saeva casside, sondern aus der heiligen Sprache, also חֲסִידָה avis pia — wieder beilegen. Und sogleich beweist er seine Pietät gegen seine Lehrmeisterin, die Nachtigall (Philo Mela = Phil. Melanchthon), in gerührten Worten, woran nachfolgende Verse sich reihen:

Götter erhaltet die Vögel, die guten, die mit Gesängen
Herzen rühren, und Hass ernten statt Freundlichkeit ein.
Wildes Vögelgeschlecht hinweg mit der blutigen Kralle,
Kreischend verstöre mir nicht klügerer Vögel Gesang.
Gleichwie ein Vogel es thut, am Fittiche bläulich gesprenkelt,
Der auf des Fingers Wink pfleget zu wenden den Hals.
Weil er so wendet den Hals umdrehend, so haben die Finkler
Diesem dummen Geselln davon den Namen ertheilt.

Dieser „Wendehals" ist augenscheinlich Flacius, welcher von seinen Gegnern gelegentlich aufgeführt wird als „ein fremder, verächtlicher Wende." Wir haben hier gleich ein

---

1) Abgedr. in d. Ausg. v. 1561, Bog. L. 5; in d. Ausg. v. 1574, P. I. Bog. X. 4; in d. Ausg. v. 1584, Bog. L. 5b.; in Scripta publ. acad. Witeb. T. III. 12 ss. und Delitiae Poetar. Germanor. P. IV, 228. Als ein zweiter Lehrer Majors wird Joh. Gigas genannt.

2) Die Insignien der Pietät des Storches: pingitur ut tergo gestare ciconia patrem, der Lerche: Chassiddam perhibent tumulum struxisse parenti hîc ubi nunc summo vertice crista tumet.

Exempel von Majors satyrischen Poesieen, voll Anspielungen auch im lateinischen Wortlaut und mit typischen Figuren („unter einem stets währenden Schemate und rätzelhafter Elocution"), in seinen Spottgedichten immer wiederkehrend, für Freund und Feind. Sechszehn Jahr alt kommt er (1549) mit des Mathesius Empfehlung nach Wittenberg zu Melanchthon, an welchen er auf das Engste sich anschliesst. Er ist ihm der Theologus summus et incomparabilis. Nach zweijährigem Aufenthalt (1551) besucht er die Universität Leipzig, kehrt aber nach einiger Zeit wieder nach Wittenberg zurück und nimmt auf Anrathen Melanchthons (1556) den Magistergrad. Um diese Zeit mag's gewesen sein, dass er, begleitet von seinem Famulus und einem Studenten, eine Reise nach Jena unternimmt, den Poeten Stigel kennen zu lernen. Als er in Naumburg durch's Thor hinein will, kommt Stigel, im Begriff zur Leipziger Messe zu reisen, ihm entgegen. Stigel erkennt am Habit, am ganzen Auftreten in dem Wanderer, der ihm begegnet, den Gelehrten, die Figur lässt ihn auf Major schliessen — denn der war klein von Gestalt, daher spottweise „Hänsel Mayer" genannt. Sich Gewissheit zu verschaffen, redet er ihn hexametrisch also an:

Dic mihi, quo properas, quo tendis amice Viator?

Sofort erwiedert Major:

Tendo Ihenam, studiis inimicam, tendo Gehennam.

Da war nun grosse Freude, Stigel kehrt wieder mit um und Major wird mehrere Tage in der „Gehenna" bewirthet[1]). Eine Gehenna aber war ihm Jena um des Flacius willen, auf den er alles Salz seiner Satyre gestreut hat. Ganz der milden melanchthonschen Richtung hingegeben, waren Melanchthons Sykophanten ihm unausstehliche Wesen. Er hat alle Kunst aufgeboten, ihnen Grobheiten zu sagen in classischen Formen. Die Verherrlichung Melanchthons und die Verhöh-

1) Diese Geschichte wird erzählt in O. Melander, Jocorum atque Seriorum liber I. Lichae 1614. p. 474.

nung der Flacianer bilden recht eigentlich den Grundton seines Lebens und den Quellpunkt seiner satyrischen Gedichte. Flacius hat sich wiederholt beschwert über tot infames libelli et picturae und Melanchthon Vorwürfe gemacht, dass er solches unter seinen Augen geschehen lasse, zumal einige dieser Satyren in 2. und 3. Auflage erschienen. Unter den Schmähschriften hebt er neben den mir unbekannten Fuci, Orationes de Salvatore et Erasmo, Cuculi, scripta Ramsbelii (Ramsbeki) besonders Majors Philomela hervor.

Das Idyllion de Philomela[1]), dreimal aufgelegt, ist ein Lobgedicht auf Melanchthon, dessen ideales Bild auf den dunklen Hintergrund des flacianischen Gegensatzes gezeichnet wird — sie vergleichen sich, bemerkt Flacius, mit der Nachtigall und rühmen sich in ihrem Gesang hoch; ja wahr ist's, sie sind in vielen Dingen der zarten Nachtigall gleich, denn dieselbige, wenn die grosse Hitze kommt, verändert sie ihre Stimme, in grosser Kälte aber ist sie nirgend nicht zu hören — im Jahre 1556 verfasst; Flacius deutet in seinem (Magdeb. 1556) erschienenen Büchlein „Von der Einigkeit" auf dasselbe hin mit den Worten: „Damals war ein harter, böser Winter, die Philomela hatte die Pfeif in Sack gesteckt, fürchtet sich für den Geier." Sein Inhalt ist dieser: Der Dichter ergeht sich im Frühling sinnend am Elbgestade, da vernimmt sein Ohr die süssen Weisen der Nachtigall. Aber wie er nun dasteht, bewundernd die Schöne der Stimme

Sieh', da erhebt ein Gekreisch mit dem Schnabel ein hässlich Geflügel
Kreischend reizet zum Zorn mich die rumorende Schaar.

---

1) Abgedr. in d. Ausg. v. 1561, Bog. L. 3 b.; v. 1574, P. I. Bog. X. 2 b.; in d. Ausg. v. 1576, Bog. E. 4 b.; in d. Ausg. v. 1584, Bog. L. 3 b.; in Scripta publ. acad. Witeb. T. III. 10 b.; Corpus Reform. IX, 235; Delitiae Poet. Germ. P. IV. p. 224. — Wir verweisen bei dieser Gelegenheit auf das treu und vollständig aus den Quellen erzählte Leben Melanchthon's von Prof. Dr. Carl Schmidt in Strassburg (Elberf. 1861) der, wenn er auch unsern Major, so viel uns erinnerlich, nirgends erwähnt, doch die Situationen klar gezeichnet hat, aus denen sich Majors bis zum Tode Melanchthons erschienene Gedichte erklären.

Feindlich bestürmt Philomelen ein hergelaufener Kukuk [1])
Aberwitzig stösst fläthige Reden [2]) er aus.
Ihn zum Gefährten erwählt mit lärmender Stimme der Schrei-Hahn [3])
Welcher des ruhigen Schlafs nächtlicher Störenfried ist.

Auch der stinkende Wiedehopf [d. i. Wigand [4])], die listige Amsel (Amsdorff, gleichsam Amseldorf), die wüthende Osyna [5]), die an fischreichen Gestaden wohnt (d. i. Osiander, der Bischof von Samland) wenden sich zum Kampf. Der, welcher Hoffnung gab, zu stützen des Friedens Ruine (*Sarcire* ruinam, Anspielung auf Erasmus Sarcerius, früher melanchthonisch, später streng flacisch), fachte neuen Hader an, ebenso die bösliche Grille in des Landmanns rauchiger Grotte (Agricolae fumoso Grillus in antro, d. i. Agricola, von Luther Grickel genannt). Friedsam und frommen Herzens erträgt Philomela all' das Ungemach. Als solches der Dichter sieht, bricht er in begeistertes Lob aus:

„Dir Sänger am Tage
„Lauschet gespannt mein Ohr; fort mit dir, übrige Brut.
„Wen nicht ergreift, nicht zauberisch fesselt die Stimme von Dir, dem
„Künde Kukuks Ruf künftiger Tage Geschick.
„Nahet die Zeit, da drückende Gluth erreget der Hundsstern,
„Alsdann hitzescheu deckt er mit Rinde den Leib.
„Thörichtes fesselt die leichten Gemüther, jedem gefällt was
„Statt der Cithara wünscht Midas den Dudelsack sich."

1) Der Kukuk ist Flacius, so genannt wegen seiner vermeinten Undankbarkeit gegen seinen Lehrer Melanchthon, der mit Rücksicht auf Flacius (Declamat. T. I. p. 563) ausruft: „an hoc Cuculorum genus non odio videtur dignum?" Doch ist anzumerken, dass Flacius mitten in der tragischen Collision, die sich verwundend und zerreissend zwischen das persönliche Verhältniss legte, an Melanchthon schreibt: „Tibi vitam ipsam debere me fateor ac pro Te etiam effundere eam, si res postulet, sum paratissimus."

2) *Flaccida* verba (nicht turba, wie einige Ausgaben fälschlich haben), Anspielung auf des Flacius Namen.

3) Nicol. Gallus in Regensburg.

4) Schwenkfeld (Stenk- od. Stinkefeld), an den ich ursprünglich dachte, kann doch kaum gemeint sein.

5) Osyna ist wohl ein um des Anklangs willen fingirter Name.

Zwei längere Gedichte geben eine Ueberschau über die beiden streitenden Heerlager, das eine „Hortus Libani"[1]) in der Form einer Gartenbotanik, ohne dass es mir immer erkennbar gewesen wäre, welche bestimmte Persönlichkeit der Dichter unter den einzelnen nützlichen und schädlichen Pflanzen verstanden hätte. Nachdem, heisst's dort, das Paradies untergegangen war durch die Wasserfluth, pflanzte Gott der Herr zum Ersatz einen Garten am Fusse des Libanon (לְבָנוֹן, weisser Berg = Wittenberg) und schmückte ihn mit wohlriechenden Kräutern: mit der Honigblume (Melissa = Melanchthon[2]), heilsam für unzählige Krankheiten, namentlich für den jetzt so häufigen Biss toller Hunde und das Gift der Scorpionen; mit Weihrauchwurz, sich ausbreitend unter grünender Linde (Libanotis, d. i. Camerarius in Leipzig, der eigentlich Liebhard hiess), gegen Gelbsucht gut und feuchtende Augen; mit kleinstieliger Kresse (Iberis, d. i. Paul Eber, eine kleine, gebrechliche Gestalt), gut gegen Hüftweh; mit Saufenchel (Peucedanum = C. Peucer), nicht unähnlich dem Dill, gegen Schlafsucht zu gebrauchen; mit Honigklee (Melilotus, wohl der Wittenberger Mediciner Milichius, worauf auch das Wort ***medicos*** Melilote per usus exercens vires zu gehen scheint), Enzian (Herba crucis = Gentiana cruciata, d. i. C. Cruciger), Kreuzwurz (Erigeron = C. Cruciger, der Sohn, wie ich aus dem ***Pone stat*** Erigeron nach Erwähnung der herba crucis schliesse), Körbelkraut (Gingidium), Sammet-

1) Abgedr. in d. Ausg. v. 1561, Bog. K. 7; v. 1574, P. I. Bog. V. 3. und (fehlerhaft) in Delitiae Poet. Germ. P. IV. p. 213. Separatausgabe: Hortus Libani s. Carmen heroicum, in quo Philippistae, ut herbae salutares, Flaciani, ut noxiae, aenigmatice describuntur: evolutum a Joachimo Fellero. Lips. 1687. 8. Die Pflanzennamen habe ich mit freundlicher Beihülfe des Herrn Professor Langethal nach J. Th. Tabernaemontani New vollkommen Kräuterbuch, Basel 1664, verdeutscht. Ueber die hier und in den folgenden Gedichten vorkommenden Theologen siehe das Nähere in Frank, Gesch. d. Protest. Theol. I. S. 94.

2) Des Mathesius Trauerlied auf Melanchthons Tod beginnt: „Ein Honigblum aus schwarzer Erd" (Corp. Ref. X, 313) und das von Major: Flosculus e nigra tellure creatus.

blume (Amarantus), Majoran (Amaracus = Major), Beerwurz (Meon = Menius). Daneben wächst in hohlem Thale ein alter, fester Lerchenbaum (Larix = Mathesius), Eisenkraut (Verbena, vielleicht Vergerius) und Alyssum. Mit Neid sah der Herrscher der Hölle auf diesen schönen Garten und weil die Stürme von Norden her (die niedersächsischen Theologen, Streitgenossen des Flacius) ihn nicht zu verwüsten im Stande waren, säete er Unkraut hinein. Statt süssen Klee's, statt weinender Hyacinthen[1]), statt Fenchel und grünender Raute, wuchsen nun Kletten, Wegdisteln, Nachtschatten (Morion = Morlinus), dessen Wurzel, wer sie geniesst, wahnsinnig macht, die den Pflug hemmende Hauhechel oder Ochsenbrech (Ononis, soll Wigand sein, wie aus dem beistehenden sparsa ***viget*** erhellt), Wolfswurz (= Flacius), Zeitlose (bulbus), Kardendistel (Dipsacus), Meerveigel (Tripolium, d. i. Erasmus Sarcerius, wie aus den Worten ***Eras*** tu ***Sarcina*** ruri zu schliessen ist), dreimal an einem Tag die Farbe wechselnd, Schwarzkümmel (Gith, Melanthion, damit ist wohl Schnepf gemeint, denn es heisst von ihm, er habe mit Melanchthon ein gleiches Vaterland), Taubnessel (Galeopsis = Gallus), Narcissus lutea, Waid (Isatis), wilder Weinstock (labrusca) und Kalbsnase (antirrhinon). Aus diesen schlechten und giftigen Pflanzen presst Circe den Saft aus und verwandelt Menschen in borstige Schweine, Hunde, Wölfe, auch in Hähne, Kukuk, Blattwanzen und Spinnen.

Das zweite, in ornithologischem Gewande eine ganz gleiche Tendenz verfolgende Spottgedicht ist die bekannte Synodus avium (ὀρνιθοσύνοδος), depingens miseram faciem Ecclesiae, propter certamina quorundam qui de Primatu contendunt, cum oppressione recte meritorum[2]). Von Einigen

---

1) Auf den Blättern der Hyacinthe steht das Zeichen der Betrübniss ai! — weil Apollo seinen Liebling Hyacinthus mit dem Discus erwarf.

2) Abgedr. in d. Ausg. v. 1574, P. I. Bog. T. 2b.; Scripta publ. acad. Witteb. T. III. 3b.; Delitiae Poet. Germ. P. IV. p. 201; Struvii Acta liter. Fasc. IV, 15 (der Text vielfach geändert) mit den erklärenden Anmerkungen des Leipz. Professors Joachim Feller; Auszug von

(in den acta publ. Acad. Witteb. und von Bretschneider im Corp. Ref. IX, 158. not. 2) fälschlich in das Jahr 1556 verlegt, fällt ihre Abfassung in das Jahr 1557 und zwar ist sie im Mai dieses Jahres fertig gewesen (sie wird von Melanchthon zum ersten Mal am 24. Mai 1557 in einem Briefe an Mathesius erwähnt), wahrscheinlich aber erst Ende Juli gedruckt worden (denn Flacius schreibt unterm 9. Aug. von ihr: quae charta nunc intra dies decem prodiit). Der Inhalt ist folgender: Als der Schwan [d. i. Luther[1])] am Ufer der Elbe seinen Lauf beschlossen hatte, gefiel es alsbald den sangeskundigen Vögeln eine Versammlung zu halten, um die vacante Stelle nach dem Loos mit einem Meister zu besetzen, der die sangreichen Stimmen der Vögel zusammenordnen, Recht sprechen, Streit schlichten könnte. Ein Theil der Versammlung behauptet, den Kukuk (Flacius) wähle das Schicksal selbst, denn ein Seher trag' er die Zukunft in der Brust und sein Ruf sei Bote der wärmeren Jahreszeit. Andre rathen dem Hahn (Nic. Gallus) des Reiches Zepter zu leihen, weil er durch sein Krähen des Petrus Fall bezeichnet habe und den Landleuten zum Anzeigen diene, aus welcher Gegend der Wind weht. Eine gleiche Anzahl verlangt stürmisch die Amsel (Amsdorff) —

Täuschet und wird getäuscht, wer hängt am Munde des Volkes.

Die verständigeren und milden Vögel, die sich Mühe geben im Singen, stimmen einmüthig für die Nachtigall (Melanchthon), die nicht streitsüchtig ist, nicht furchtbar durch Schnabel und Klauen. Während nun in der ersten Versammlung[2]) das

---

E. Schwarz in d. Zeitschr. f. d. unirte evang. Kirche 1853, Nr. 18, S. 325. Eine metrische Erklärung der Vögelnamen, hin und wieder abweichend von Feller, giebt Hummel a. a. O. S. 252.

1) Wohl m. Rücksicht auf das bekannte Wort des Joh. Huss. Auch gilt sonst der Schwan als Sinnbild des Dichters, Predigers, überhaupt viri candidi.

2) Damit ist wohl die Coswiker Handlung (Frank, Gesch. d. Prot. Theol. I, 120) gemeint.



Loos schwankt und die Meinung getheilt ist, erhebt sich jeder von seinem Sitz

Unklar, welchen das Schicksal meint, wen fordern die Götter.

Indessen betreiben die Vögel, deren Namen bei der Losung genannt worden waren, ihre Sache mit List und werben heimlich für ihre Partei. Nur die Nachtigall nicht. Wie sehr auch der Nordwind stürmt und ob man auch Felsen (*Saxa*, Anspielung auf die nordischen, niedersächsischen Theologen) gegen sie schleudert und der Himmel schwarz gefärbt ist von Illyrischem Pech (des Flacius Streitschriften), ruhig bleibt sie auf ihrem Posten[1]) und fliegt auf den Wiesen (Wittenberg) umher, von weissen Bächen (albi rivi = Elbe) bewässert. Eine neue Versammlung wird gehalten[2]). Für die Amsel tritt hier in erster Reihe auf der gefrässige Krammetsvogel (Erhard Schnepf), aus dessen Mist die an Aesten ausschlagende Mistel wächst, zur Zeit des unfruchtbaren Winters von grünem Laube glänzend, welches nicht ihr Baumstamm hervorbringt[3]). Auch der Grünfink (wahrscheinlich Erasmus Sarcerius) hält sich zur Amselpartei und die Vögel verwandten Geschlechts, die von den Beeren der Dornhecken sich nähren. Bald erhebt sich die neidische Elster (Joh. Aurifaber in Weimar) und der auf dem Rücken gesprenkelte Specht (Joachim Mörlin) und die Eulen (obscure antiphilippistische Pastoren und pseudo- oder anonyme Streiter) und werben für den Hahn, welcher frohlockend mit den Flügeln schlägt auf russigem Giebel.

Hinter dem Kukuk drein marschiren die Chöre der Vögel,
Welche des spiegelnden See's sich freu'n, Sumpfhühner und Taucher,
Regenschauers Verkünder und wildherbrausender Stürme[4]).

1) In statione remansit, wogegen Flacius der Vorwurf traf, er habe ohne erhebliche Ursachen seine Station verlassen (stationem foede reliquit).

2) Das Wormser Colloquium 1557 (Frank a. a. O. S. 195).

3) Die Mistel, welche aus dem im Miste des Krammetsvogels enthaltenen Samen wächst, soll, wie es scheint, andeuten, dass Schnepf zu Worms ganz unter des Flacius Einfluss handelte. Er gab, was dieser ihm einbliess, unverdaut wieder von sich.

4) Die niedersächsischen Theologen zu Hamburg, Lübeck und den andern Hansestädten.

Auch Vulkans heimtückischer Vogel Phönix (der Meissnische Rector Georg Fabricius, der einen Phönix im Wappen trug) klatscht dem Kukuk Beifall zu. Zahllose Vögel jedoch widerstreben ihm: die Lerche (Mathesius), der Stieglitz (Joh. Stigel), der Fink (Camerarius), der den muntern Reihzug trillert, die Grasmücke (die Wittenb. Universität), alle diese stimmen für die Nachtigall. Drauf hält kopfschüttelnd der Kukuk eine Rede, in der er sich so ereifert, dass ihm die Stimme versagt und er mit widrigem Schlucksen die Luft erfüllt. Dennoch der unfläthige Singsang des holprigen Sängers fand Beifall. Die Amsel räumt ihm den Platz: ihn und seine Lieder liebt ja das Volk, er ertheilt den stammelnden Buben Antwort, wenn sie ihn nach ihrer Lebensdauer fragen. Jetzt kann sich der Uhu (Joh. Stolz, der andere Weimar. Hofprediger) nicht länger halten, er warnt vor der Wahl des Kukuk und stimmt durchaus für den wachsamen Hahn, der mit seiner Trompetenstimme den Tag verkündet und auf den Kampf sich versteht. Darauf der Finke: Ja, wenn der Hahn nicht so wetterwendisch wäre! Vor dem Kampfe thut niemand bärbeissiger, als er; aber er hält nicht Stand. Wir brauchen einen friedliebenden, melodiereichen Herrscher.

Immer und ewig den einzigen Ruf lässt hören der Kukuk;
Keinem Orte gehört und keinem Gesetze gehorcht er;
Ist er auch wo, so hält er nicht Stand; kaum hat er auf jenem
Baum sich niedergesetzt, — da, schnell mit der Eile des Sturmwinds,
Eilet er wieder davon schandvoll und schreit im Entweichen,
Bis er die Enden des Walds mit Gluchzen und Schreien erfüllt hat.

Traurig steht die Grasmücke (die Wittenberger Hochschule) dahinter, den Kukuk verklagend:

Gleich einem Feinde betrug sich der Gast. Mit mordender Fressgier
Raubt er die theuere Brut und senkt, o straf es der Himmel,
Senkt in den gierigen Bauch vor den Augen der Eltern die Kinder[1]).

Thränen ersticken ihre Stimme. Wiederum nimmt der Finke das Wort: Wenn die Sonne im Steinbock steht, versteckt

1) So hat Preger (M. Flacius Illyricus u. s. Zeit. Th. I, S. 425) diese Stelle übersetzt.

sich der Kukuk in einem hohlen Baume[1]). Wenn dann im Winter der Landmann das Holz zur Feuerung benutzt, lässt der Kukuk, vermeinend er verspüre die Nähe des Frühlings, seine Stimme ertönen. Wer nicht einmal Ofenhitze von lauer Frühlingswärme unterscheiden kann, wie soll der ein Urtheil haben über die Stimmen der Vögel? Ja Furien stacheln ihn zum Hass an gegen die Nachtigall, mit Bissen verfolgt er die zahmen Vögel. Darum fort mit ihm und seinesgleichen, wie Amsel, Dohle (Joh. Wigand), Elster. Ihm entgegen macht der Schuhu geltend: der Finke sei parteiisch, die Vorliebe lasse Träume erdichten[2]). Der Finke (Camerarius als guter Philologe) beruft sich auf die Griechen, die hätten auch schönen Gesang unterscheiden können vom Schreien des Kukuks, vom Krächzen der Raben, vom Krähen des Hahnes, vom Kreischen der Elster. Der sangesreichen Nachtigall gebührt das Scepter, das ist und bleibt seine Meinung. Ihm stimmt der Stieglitz bei und die Lerche, deren sorgenverscheuchendes Lied die Thäler (Joachimsthal) zu den Sternen tragen. Unverrichteter Sache wird die Versammlung geschlossen.

Allbereits hat sich der Kukuk durch wüste Oerter gewälzet,
Irrt missmuthig umher und birgt sich in stockiger Höhle:
Gleichwie im Dornengebüsch sich oft barg ein nächtlicher Strauchdieb,
Welcher der Heerden Zahl verringert, ermüdete Wandrer
Meuchlings befällt und mit tödtlicher Waffe sie umbringt.

Als der neue Frühling grünt, erneuern sich dem Kukuk die Federn. Wiederum legt er seine Eier in das Nest der Grasmücke und säuft ihre Eier aus. Seine Jungen beissen aus Fresswuth auf ihre kleine Pflegemutter. Die schlechten Ge-

1) Anspielung auf des Flacius Weggang von Wittenberg nach Magdeburg, nach dessen Einnahme er auf einige Monate, die mit der in die Stadt gelegten Besatzung verbundenen Beschwerlichkeiten und Unruhen fürchtend, nach Köthen sich begab.

2) Camerarius hatte eine antiflacianische Satyre: Querela M. Luteri s. somnium Clementis Alex. Basil. 1554 geschrieben, welcher Georg Fabricius seine Ecloge Corydon u. Joh. Stolz ein somnium Lutheri entgegenstellte.

sang hassenden Vögel hängen an der Nachtigall. Auf einer neuen Versammlung sucht man den Kukuk mit ihr auszusöhnen, oder sie aus dem Wege zu räumen[1]), weil der Kukuk einsieht, dass er nur Schande einerntet, so lange die Nachtigall schlägt. Als Ueberbringerin der unbilligen Bedingungen hat sich der Kukuk die Taube[2]) ausersehen. Allein diese weigert sich der Uebernahme dieses Geschäftes, weil es schon vorgekommen sei, dass aus dem Kukuk ein Habicht geworden. Sie wird deshalb verwünscht und die Botschaft übernimmt der Eisvogel (Paul von Eitzen) mit den Tauchern. Die Nachtigall erwiedert ihm Weniges; sie kann kein Bündniss mit dem Kukuk eingehen. Doch schlägt sie einen Probeversuch vor, was die beiderseitige Kraft im Gesang vermöge. Auf diese Nachricht hin bewegt sich jeder von seinem Platze. Aber man hat Grund, nichts unversucht zu lassen. Der Zaunkönig [David Chyträus][3]) besonders scheut keine Mühe. Die Nachtigall bleibt unbeweglich.

Alles war itzt aus und das endliche Urtheil gesprochen:
„Jeglicher singe fortan wie ihm der Schnabel gewachsen.
„Hoch auf Galgengebälk, auf greulichem, wähle den Thron der
„Galgenvogel[4]), von dort gebeut er dem Räubergesindel.

---

1) Nachdem das Coswiker Unternehmen gescheitert war, sandte, durch Flacius Bitten bewogen, der Herzog Johann Albrecht von Meklenburg den Rostocker Theologen Georg Venetus und seinen Rath Andreas Mylius als Friedensmittler an Melanchthon. Der aber rief ihnen zürnend entgegen: si vultis me opprimere opprimite. C. R. IX, 91—108.

2) Die Taube ist nach Feller Petr. Paulus Vergerius. Indess hat sich dieser des Auftrags nicht geweigert. Richtiger ist wohl Justus Menius darunter zu verstehen, von welchem Flacius selbst sagt: „Sie nennen ihn auch die Taube, darum, dass er seltsame Tauben und Grillen im Kopf hat.“ Apologia M. Fl. Ill. auf 2 unchristl. Schrr. Justi Menii. 1558. Bog. H.

3) Für die Richtigkeit dieser Erklärung bürgt eine Stelle a. der Schrift: Ad criminationes Flacii vera responsio scripta a scholasticis Witeberg. Witeb. 1558. H. 4, wo Chyträus als author Articulorum Megalburgensium Regulus s. Trochilus genannt wird.

4) D. i. Flacius. Bei Hummel: Corvus designat Gabrielem. Soll also Gabriel Didymus († 1558) sein.

„Wüstes Mauergeklüft stolzbrüstig durchächze der Uhu[1]).
„Auf das Gefährt mit blutiger Beute setze der Hahn sich
„Oder auch wo das Huhn in des Maiers Steige sein Ei legt."

Aber der Finke soll seinen Platz nehmen auf grünender Linde (Leipzig), die Nachtigall unter weissen (Wittenberg), die Lerche unter erzreichen Bergen, auf den Hügeln des süssen Weins (colles dulcis vini d. i. Jena, welches nach einem scherzhaften [bei Frank, Jenaische Theologie S. 134 abgedruckten] Epigramm Stigels seinen Namen von יַיִן bekommen haben soll) der Stieglitz[2]):

Bis einst nahet der Tag, da des Himmels hohes Gewölbe
Einstürzt, welches begräbt der Beflügelten alle Geschlechter.

Gleichzeitig mit diesen entstanden noch zwei andere gegen Flacius allein gerichtete Satyren. Zuerst der Asinus Cumanus[3]), eine Warnung, von des Flacius Streitschriften sich nicht täuschen zu lassen (latet hic sub pelle leonis Asellus). Nicht nur das alte Cumä, die Heimathsstadt der Sibylle, hat

---

1) Nach diesem Vers ist in den Script. publ. Acad. Witeb. a. a. O. p. 10 noch folgender (in den übrigen Ausgaben fehlend) zu lesen:

Stagna colat Merulae genus et vada coerula ponti.

Gleich darauf haben die Script. publ. Ac. Witeb. noch folgende, in den spätern Ausgaben weggelassene Verse:

Cum Scythiae populis ineat certamina Gryphes
Et cesset putres avibus componere pisces,
Nec volucrum certet linguis, velut aemula rana,
Quae cum sit sub aqua, sub aqua maledicta refundit.

Unter Gryphes soll ein Rector zu Rochlitz gemeint sein, Verfasser eines zu Magdeburg edirten Carmen piscium.

2) In den Script. publ. Acad. Witeb. a. a. O. p. 10b. lauten der dritt- und viertletzte Vers so:

Montibus in niveis Aedon, Cassita Sudetis,
Collibus et dulcis vini cantillet Achantis.

Alle andern Ausgaben lesen:

Aeriferis Cassita iugis, Philomela sub albis
Montibus, in viridi saltu cantillet (latescat) Acanthis.

3) Abgedr. in d. Ausg. v. 1561, Bog. K. 6; v. 1574, P. I. Bog. V. 1b. Delitiae Poet. Germ. P. IV. p. 211.

ein in eine Löwenhaut gekleideter Esel getäucht[1]), uns täuscht ein Illyrischer Flüchtling[2]) aus dem Faunengeschlecht, dem eine im Morast sich wälzende Mutter das fahle Euter in die borstigen Lippen gemelkt hat. Deutschland will er an seine Sippschaft, die Türken, verrathen und seinen Kropf, mit unserm Blute gefüllt, davon gehen. Als er,

Os humerosque Asino similis vocemque malignam,

merkt, dass er durch sein Yaen des Volkes Gunst nicht behaupten kann, bietet er sich freiwillig den Fürsten an[3]) und verheisst als ein Prophet, amissas res ferre in pristina[4]). Sein Lehramt ist die furchtbare Löwenhaut, in die er sich einhüllt, aber

Ohr und Stimme verräth den Esel, die niedergebeugte Gestalt auch,
Abwärts hangend zur Erd', und ein wildohnmächtiger Ingrimm.

Unglückliche Hirten, mit Ketten bedroht[5]), vertreibt das Un-

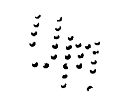
1) Der Cumanische Esel (ὁ ἐν Κύμῃ ὄνος) wird von Lucian erwähnt im Piscator (Lucian. Opp. ed. Hemsterhus. et Reitz, Bipont. 1790, Vol. III, 149) und im Pseudologista (Opp. ed. Lehmann. Vol. VIII, 59). Erasmus (Adagia. Frcf. 1646. p. 175) erzählt die Geschichte so: „Apud Cumanos asinus quispiam pertaesus servitutem, abrupto loro in sylvam aufugerat. Illic forte repertum leonis exuvium corpori applicabat suo. Atque ita pro leone se gerebat, homines pariter ac feras voce caudaque territans. Nam Cumani leonem ignorant. Ad hunc igitur modum regnabat aliquamdiu personatus hic asinus, pro leone immani habitus ac formidatus. Donec hospes quispiam Cumas profectus aurium prominentium indicio neque non aliis quibusdam coniecturis asinum esse deprehendit, ac probe fustigatum reduxit. — — Et Lesbii et Cumani notati sunt stoliditatis." Da übrigens die klassische Tradition diese Geschichte zu Κύμῃ in Aeolien spielen lässt, nicht im italischen Cumae, der patria Sibyllae, so hat sich hier Major offenbar eine Verwechselung zu Schulden kommen lassen.

2) Illyriam fugiens. Die Rede von einer eigentlichen Flucht des Flacius nach Deutschland, geschehen, wie es oft dargestellt wurde, in Folge gewaltsamer Vertreibung, ist historisch unwahr. Vielmehr aus eigenem Antrieb zieht er dem Licht und Lande der Reformation entgegen.

3) Sese magnatibus ultro obtulerat. Damit ist jedenfalls auf seine Uebersiedelung nach Jena (1557) gedeutet, die aber keineswegs ultro, sondern auf sehr dringende Vorstellungen Amsdorffs erfolgte.

4) Die Wiedererlangung der Kur für Johann Friedrich II.

5) Die von Flacius bedrängten philippistischen Pastoren in Thüringen.



thier! Welch giftige Schlange haben wir am Busen erwärmt[1])! Werft dem Flüchtling Stricke um den Hals oder gebt ihn in die Stampfmühle, wohin der Esel gehört.

Das zweite, wo möglich noch massiver gehaltene Stück ist der Asinus Nohae oppositus Asinis Flacianis[2]). Als Noah die Thiere eingeschlossen hielt in der Arche, ruft er an einem Feiertage seine Untergebenen zusammen und predigt vom Samen der Jungfrau. Auch der Esel erscheint an heiliger Stätte, stampft auf die Dielen und stört durch Hufschlag die Predigt. Wegen solchen Gebahrens soll, wenn sich die Gewässer verlaufen haben, dem Esel die klappernde Mühle zur Behausung angewiesen werden, wo

Unablässig das Korn vom knarrenden Steine herabrollt
Und auf's Rädergetrieb ächzend die Welle sich stürzt.

Dieser noachische Esel ist in des Flacius Herz gefahren. Unser Erlöser, hätte er beim Palmeneinzug auf ihn sich gesetzt, das Flacius = Langohr hätte ihn abgeworfen,

Denn vom himmlischen Thron strebt er zu stürzen das Wort[3]).

Dass bei solchen Proben satyrischer Laune und Grobheit im Dienste erklärter Parteistellung Züchtigungen von gegnerischer Seite nicht ausblieben, ist leicht zu ermessen. Zwar Flacius selbst hat jenen versificirten Satyren unseres Wissens nichts express und direct entgegengesetzt, aber Amsdorff antwortete der Vögelsynode mit einem noch handschriftlich verhandenen Gespräch zwischen einer Taube und einem Raben und Wigand schrieb seine Deplumata et pudenda argumenta ex synodo avium nuper Wittebergae per maledicum poetam, Jo-

1) Echidna illyrica hatte Melanchthon gesagt. C. R. VII, 532.

2) Abgedr. in Script. publ. Acad. Witteb. III, 11b; in d. Ausg. v. 1561, Bog. L. 4; von 1574, P. I. Bog. X 3b; von 1584, Bog. L. 4b; Delitiae Poet. Germ. P. IV, 226.

3) λόγον e coeli trudere sede cupit. Flacius hatte Schwenkfeld gegenüber ein Interesse den λόγος τοῦ θεοῦ, welchen dieser überall vom ewigen Sohne Gottes verstand, wo möglich überall vom äusserlichen Wort oder Lehre zu verstehen. Die Vorwürfe, die ihm hieraus erwuchsen, s. bei Preger, Flacius I, 427.

hannem Maiorem Ecebolum, edita, simpliciter excerpta. Das werden von nun an die Ehrenprädicate, mit denen Major behängt wird: Schandpoete, Poeta inutilis, maledicus, ἀλάστωρ, a dolo malo haud immunis, homo desperatae levitatis, mataeologus virulentissimus, Ecebolus. Dieses letzte Scheltwort, schon bei Melanchthon vorkommend (C. R. VII, 133 von Joh. Agricola), und durch das ganze 16. Jahrh. verbreitet, hat Bretschneider (im C. R. X, 319) als identisch genommen mit dem homerischen Beiwort Apollo's ἑκηβόλος oder ἑκατηβόλος. Allein abgesehen davon, dass hierbei der Spiritus asper unbeachtet bleibt (Bretschneider hat darum das Wort auch ohne Weiteres mit dem lenis geschrieben), dass ferner das Ehrenprädicat eines Gottes auf Menschen übertragen zum Schimpfwort würde, ist diese Deutung — bei dem „Ferntreffer" soll man gleich mit an die tela pestifera Apollo's denken — überhaupt zu gesucht. Die Sache ist viel einfacher. Ecebolus oder Ecebolius (davon Ecebolista) ist der Name jenes alten, berüchtigten Convertiten, der mit jedem neuen Kaiser die Religion wechselte, unter Constanz Arianer, unter Julian Götzendiener war und nach dessen Tod wieder rechtgläubiger Christ sein wollte. Daher stellt z. B. Schlüsselburg gern Vertumnus und Ecebolista neben einander.

Wir haben oben die Lebensgeschichte Major's bis 1556 fortgeführt. Nach den wenigen, verstreuten Notizen ging er damals mit dem (bischöflichen Leibmedicus) D. Sinapius nach Würzburg, um unter dem Bischof Melchior Zobel der dortigen Universität aufzuhelfen.

Ende 1557 hatte er zu Mainz (warum gerade da? ist unbekannt) den theologischen Doctorgrad erworben durch Vertheidigung von Thesen de summa Trinitate. Daher wechseln von nun auf dem Titel seiner Gedichte die Beinamen Joachimus, Vallensis, Doctor Theologiae (bullatus), wozu noch (1558) der eines Poeta coronatus s. laureatus kam. Diese Ehre ward ihm in Frankfurt zu Theil von König Ferdinand im Namen seines Bruders Carls V. Als Abzeichen erhielt er einen Schwan mit Lorbeer- und Rautenkranz (cygnum corona

ex laura et ruta ornatum), weil er, bemerkt ein Epigrammatist (Joh. Schosserus Aemilianus), mächtige Helden cygnea voce besinge. Nach Zobelius' Tod (scelesta manu plumbo traiectus interiit) kehrte Major nach Wittenberg zurück. Anno Domini 1558 den 11. December feierte er seine Hochzeit mit „Jungfrau Magdalena, Johannis Schmidels von Hertzberg, Geschwornen des Bergwerks in S. Joachimssthal, Tochter." Wer anders konnte ihm die Hochzeitsrede halten, als sein alter Freund Mathesius. Sie ist über den Text Tit. I, 12: „Es hat Einer aus ihnen gesagt, ihr eigner Prophet: die Creter sind immer Lügner, böse Thier' und faule Bäuche; dies Zeugniss ist wahr"[1]) und handelt als an eines berühmten Poeten Hochzeit: Von der Poeterey. „Der Apostel S. Paulus gedenket mit diesen Worten gar ehrerbietiglich des Poeten Epimenidis von Creta. Dies ist eine gar grosse Ehre und Herrlichkeit, dass nicht allein Chrysostomus Aristophanem immerdar unter seinem Polster oder Bankpfüel gehabt, und Alexander des Homeri Buch hehr aufgehoben, sondern auch dass der Apostel Jesu Christi und das auserwählte Rüstzeug und Gefässe, so voll des H. Geistes ist, die alten Poeten lieset und ihre Verse in dem allerheiligsten Buche von dem Sohne Gottes citiret und einbringet. Die andre Ehre und Herrlichkeit ist noch grösser, dass er den Epimenidem einen Propheten heisset. Ein grosser Name und Titel ist es, dass man Einen einen Poeten nennet, denn er dichtet nicht ohne besondre Anhauchung, Enthusiasmo, und heldische oder göttliche Anblasung. Aber der Apostel schmücket die Poeten mit einem weit ehrlichern und herrlichern, auch prächtigern und weitläuftigeren Namen und heisset sie Propheten, weil sie viel von künftigen Dingen geweissagt, gute Sprüche zusammengebracht und auf die Gebrechen der Könige und des gemeinen Mannes gestochen haben. Derhalben so ist also Epimenides ein Prophet zu Candien gewesen, der hat das

1) Abgedr. in: Hochzeitpredigten durch den alten Herrn M. Joh. Mathesium seligen. Nürnb. 1584. S. 229b.

haderkätzig und beissig Völklein gestrafet etc. Dies haben wir zu Lob der Poeten auf dieses Poeten Hochzeit, für dieser poetischen und christlichen Schulen als ein besonderer Freund und Liebhaber der christlichen, wahren, bescheidenen und züchtigen oder keuschen Poeten sagen wollen. Wir bitten aber den Vater unsers Herrn Jesu Christi, dass er gegenwärtigem Bräutigam und Braut die Ding gebe, die der gute Ulysses der Wirthin Nausikaa von seinen unbekannten Göttern bittet und wünschet." Daran hat der Redner, indem er selbst zum Poeten wird, die Verse gehängt:

Semper habet lusus alternaque gaudia lectus
In quo nupta iacet, caste dormitur in illo.
Beatus qui habet et caste servat.

Nachdem der Tod ihm seine erste Gattin entrissen hatte, führte er 1575 die zweite heim, Kunigunde, Tochter des Rochlitzer Bürgermeisters Moritz Bapst. Aus der ersten Ehe hatte er einen Sohn, Johann, geboren 1561[1]); aus der zweiten 3 Töchter: Anna, starb am 30. Nov. 1582 zu Beltzig an der Pest, wohin Major, der Pest aus dem Wege zu gehen, sich begeben hatte; Concordia, am 14. Decbr. desselben Jahres der Pest erliegend[2]); die dritte hiess Sibylle.

Majors Aufnahme in die philosophische Facultät zu Wittenberg erfolgte 1560[3]), seine Vorlesungen bezogen sich auf Poetik und Erklärung lateinischer Dichter, vor Allen Virgil's und Horaz' de arte poetica[4]). Ausserdem hatte er die aka-

1) Ein Gedicht auf ihn von seinem Pathen Petr. Vicentius in Script. publ. Ac. Wit. T. IV. Bog. K.

2) Des Vaters Elegieen In tumulum et effigiem beider abgedr. in d. Ausg. v. 1584. Bog. CC. 5.

3) „Johann Major, Th. Dr. receptus A. 1560" Suevus, Academia Witeb. Bog. L. In den Ueberschriften seiner Gedichte v. 1563 schreibt er sich Decanus Collegii philosophici.

4) „Doctor Johann. Maior Joachimus Poëticen tradet et enarrabit Poetas Latinos, ac praecipue Virgilium, et aliâs alios hora 3. usitatis quatuor diebus" Script. publ. Acad. Witeb. T. IV. Bog. m. 7. Im Winter 1568 las er über Horaz de arte poetica, „cuius tractationem cum mihi occupationes quaedam insuaves interruperint et oppresserint: ne-

demischen Gelegenheitsgedichte anzufertigen. „Nach Absterben des seliglichen Herrn Philippi, erzählt er selbst[1]), hat mein gnädiger Kurfürst und Herr in einem Befehl der Universität mir aufzuerlegen mandirt, dass forthin die scripta auf die Fest und andere Sachen belangend, so von dem Herrn Philippo zuvor sind verrichtet worden, ich D. Major sollte verwalten, weil ich von Jugend auf um ihn gewesen und seine Art zu schreiben eingenommen.“ Infolge dieses Mandats hat er eine reiche Sammlung von Gedichten verfasst auf alle Festtage im Jahr: in natalitia Domini, in die Magorum, circumcisionis Domini, purificationis Mariae, visitationis Mariae, infanticidii Herodis, Johannis Baptistae, interfecti Johannis Baptistae, in recordatione adventus Christi in die Palmarum, lotio pedum, Agon, captivitas, condemnatio Christi, de cruce, sepultura, resurrectione, ascensione Christi e terris in coelum, in Pentecosten, in festo Michaelis Archangeli, castorum angelorum, Matthaei Evangelistae, Apostolorum Simonis et Judae etc. Ausserdem hat er eine Reihe biblischer Stellen und Abschnitte poetisch behandelt. So aus dem A. Testament: hortus Adami, bellum seminis et serpentis, rubus Mosis, Ephrata, eine ganze Simsoniade findet sich vor in zwei Büchern und eine Menge in lateinische Hexameter gebrachte Psalmen[2]); aus dem Neuen: Cymba Christi Matth. 8, quae est imago Ecclesiae, de Jairo, de iniusto oeconomo, de natura Salamandrae collatae cum historia Epulonis, Luc. 16, de excidio Solymarum, Luc. 19 etc. Dazu kamen, ächt melanchthonisch, die Considerationes bei feurigen Lufterscheinungen,

que tamen interea temporis alia officia, quae ad studiorum incrementa pertinent, a me omissa sunt, cuius generis, Dei beneficio, argumenta in medio sunt.“ Ibid. T. VII, 636.

1) Bei Heppe, Gesch. d. deutschen Protest. IV, 378.

2) Lotichius und S. J. Baumgarten, Nachrichten von merkwürdigen Büchern VII, 294 führen eine ganze Paraphrasis Psalmorum Davidicorum heroicis versibus expressa. Viteb. 1574, Magdeb. 1603 an. Uebrigens hat Major auch eine Ausgabe von Melanchthon's Epigrammen besorgt: Ph. Melanthonis epigrammatum libri VI, recogniti et aucti a D. J. Maiore Joachimo. Witeb. 1575. 8. (C. R. X, 667).

bei Prodigien am Monde oder auch de cornibus cervinis, quae certo tempore sanguinem ex ramis emiserunt, welches geschehen sein sollte 1525, 14 Tage vor dem Bauernaufstand, 1547, 14 Tage vor Ausbruch des schmalkaldischen Krieges und zum dritten Male 1576 in Leipzig; sodann Gratulations-, Hochzeits-, Leichen-Carmina, Elegieen ad scholasticos Witebergenses, z. B. bei Ankündigung der Vorlesungen:

> Quare qui cupiunt aures praebere legenti,
> Gymnasii iusto tempore tecta petant.

Am Tage des heiligen Urban hat er, als ein rechter Nachfolger des vinosus Homerus, dem Wein ein Loblied gesungen

> Gottes Gaben sind gut und nützen bei mässigem Brauche

besonders den Reben des Rheines

> Nec vos transierim vina acceptissima mensis
> In Rheni generosa iugis.

Auch die Natur hat ihn poetisch begeistert, wovon sein Gesang zeugt auf den schönen Garten seines Freundes Eusebius Menius, in welchem sie beide, von der Arbeit ermüdet, lustwandelnd sich zu erholen pflegten; am liebsten geht er den Spuren des Ewigen (vestigia mentis divinae), den Anspielungen auf das Christliche in der Natur nach: die Rose erinnert ihn an den Tod Christi und das Heil der Menschen, der Kreuzschnabel[1]) an Christi und sein eignes Kreuz, das Johanniswürmchen an das Licht des christlichen Glaubens. Aus einem Schreiben an den Kurfürsten August vom 25. Juli 1575[2]) ergiebt sich, dass er gesonnen war Fasti (qui nomina et historias illustriores atque certiores continerent, quam Fasti usitati) zu schreiben, wie solche Stigel im Sinne gehabt, aber durch den Tod an der Ausführung verhindert worden sei. Quemadmodum ex celebratione Aeneae, res Romanas et Augustum ornavit Virgilius, ita res gestae Ducis Mauricii ac

---

1) Elegia de avibus, quae cruciferae ab inflexo rostro ad similitudinem crucis dicuntur, Germanice corrupta voce Criniss.

2) Abgedr. in Unsch. Nachrr. 1707. p. 217.

virtutes tuae, Dux Auguste, a me in latino carmine exponentur. Ich weiss nicht, ob Major den Plan in's Werk gesetzt hat[1]).

Mehr Beachtung, als diese letztgenannten Poesieen von bloss individueller oder localer Färbung, verdienen für uns die, welche einen wirklich historischen Hintergrund haben. In der That ist Major in fast alle Ereignisse der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, soweit diese im Gesichtskreis eines Protestanten und Wittenberger Dichters lagen, poetisch verflochten und man kann durch chronologische Zusammenreihung der betreffenden Gedichte die Geschichte der protestantischen Theologie des genannten Zeitraums, reflectirt aus dem Geiste eines Philippisten, in ihren Hauptmomenten überschauen.

Das erste dieser historischen Gedichte (Idyllion de Electore capto[2]) weist uns zurück in den Schmalkaldischen Krieg, wo der Waffenträger eines falschen Jupiter (= Adler) den unschuldigen Chaonischen Vogel (= Taube) überfällt, mit den drohenden Versen zum Schluss:

Discite iustitiam moniti qui regna tenetis,
Et nocet authori vis inimica suo.

Doch hat Major nachmals nicht verfehlt, auch den hochherzigen Helden Moritz graviore versu zu besingen[3]).

Im Jahre 1558 ging Justus Menius heim, der Vater seines Freundes Eusebius. Major hat in einem Epicedion[4]) sein

1) Lotichius erwähnt auch als Werk Majors eine mir sonst unbekannte historia Britanniae maioris Angliae scil. et Scotiae. Indess ist diese das Werk eines ganz andern Joh. Maior (Maire), eines Schotten († 1550), und erschien bereits 1521 zu Paris, also längst vor des Poeten Major Geburt. Dagegen wird in Theoph. Georgii Europ. Bücherexicon von Major eine Explicatio sententiarum Theognidis. 1560, aufgeführt.

2) Abgedr. als Anhang zu Psalmus „nisi Dominus" expositus versibus elegiacis a J. Maiore. Lips. 1551.

3) Oratio de illustrissimo Heroe et Duce, Mauritio, Electore Saxoniae in d. Ausg. v. 1576. P. I., Bog. S. 3b.

4) Epicedion rever. viri Justi Menii, qui fideliter rexit ecclesiam

Leben erzählt, wie er in Fulda geboren, von Luther gelehrt, des Myconius rechtgläubiger Amtsnachfolger in Gotha wurde, von wo er als Exul nach Leipzig ging:

Hier bezähmte er dich mit seinen Schriften, o Sclave,
Der, von Illyrischem Pech schwarz, der Illyrier heisst.

Als auf der neugegründeten Universität Jena Flacius allmächtig war und sein Gegner Victorin Strigel, der als Philippist dem strengen Lutheraner sich nicht fügen wollte, gewaltthätig verhaftet wurde (1559), da machte Major seinem Schmerze Luft in dem Eidyllion de capto Niceta (i. e. Victorino) ad ripas Salae Sinoniis Artibus Flacii Illyrici[1]).

Weinet, Musen der Saale, von mir geliebte, ja weinet!
Unter der Weisen Schaar der grössesten Einer, Nicetas,
Welchen die Saale nur kennt, ein Hirt, den, wenn er ein Lied sang,
Göttliche Nymphen und Faun' anstaunten, doppeltgehörnte,
Ach! wie schmerzlich es ist, dass er zu entflieh'n nicht im Stand war
Jenem Illyrischen Biss und dem Gift der Dalmatischen Natter. —
Wölfe sollen das Schaaf und molossische Rüden das Schmaalthier
Hüten, Fische den Strand durchirren und Hirsche die Meerfluth
Und dem gezähmeten Vieh ihr Euter die Tigerin reichen? —

Nicht ganz zwei Jahre darauf erfolgte des Flacius eigne ungnädige Entlassung (10. Dec. 1561). Er zog damals von Jena nach Regensburg zu seinem alten Freund und Streitgenossen Gallus. Major hat darauf folgendes mir handschriftlich vorliegende Epigramm gemacht:

De Til. H[esshusio] deplorante discessum Mathiae Fl. Illirici abeuntis Ratisponam.

Exule qui Flacio Christum migrare putabat,
Demens virginea saevit in urbe[2]) Cyclops.
Exulet ussque licet Flacius, tu Christe manebis,
Dum te habeam, ad corvos Flaccius exul eat.

Dei in Turingia amplius triginta annis, et postea in inclyta urbe Lipsia Evangelium docuit, ubi mortuus est Anno 1558 die 12. Augusti.

1) Abgedr. in d. Ausg. v. 1574 Bog. V. 7 und in Delitiae Poet. Germ. P. IV. p. 220.

2) Virginea urbs, bei Melanchthon Parthenope (C. R. VI, 264) ist Magdeburg, wo damals Hesshusius sich aufhielt. — Wegen seiner Ausfälle auf Hesshusius, ward Major von dessen Schwiegersohn Jo. Olearius in

Als Melanchthon aus diesem sophistischen Seculo und von der Wuth der Theologen erlöst war, hat vor Allen Major seinen Tod betrauert und seine Gegner, als Folie zur Trauer, verspottet. Zuerst in seinem Gedichte „von der Honigblum' aus schwarzer Erd"[1]), deren Feinden, den Schaben, Wespen, Bremsen, Hornissen, Raupen, Mistfliegen, er ein heu valeant! entgegenschleudert, und in zwei Epitaphien[2]). Sodann hat er freiwillig auf sich genommen, alljährlich durch eine Rede in gebundener Sprache den Gedächtnisstag Melanchthons zu feiern. So sind (in 10 Jahrgängen) die Parentalia anniversaria[3]) entstanden. In ihnen lässt er seiner Pietät ganz freien Lauf — O cives, cives, ruft er aus, referenda est gratia doctis — er liebt es hier, Melanchthons, des göttergebornen Helden, kleine Gestalt (parvum finxit natura Philippum) — vielleicht zur Verherrlichung seiner eignen Kleinheit — in Gegensatz zu bringen zu dessen geistiger Grösse, und neben Melanchthon finden die ihm Befreundeten ehrenvolle Erwähnung: ein Georg Major, der Theologe, von dem er, seinen eignen Namen erhebend, singt: qui tanti mensuram nominis imples, Sabinus (insignis venae bonitate), selbst in Italien bewundert, Lotichius, Stigel (te quoque praestantem carmine et arte exstinctum lugent Musae). Dagegen verfallen, wie gesagt, Melanchthons Feinde der Satyre im Typus der Vögelsynode. Wenn er Melanchthon und seinen Freunden verheisst:

Carmine vos super astra feram et vestra optima facta,

so heisst's von Flacius und den Flacianern:

---

dem Gedichte In obitum Hesshusii bedacht, worin es heisst: Nec minor es rabie Maior, Joachimice Vates.

1) Abgedr. in d. Ausg. v. 1574. Bog. F. 1 b. Das im C. R. X, 313 als von Mathesius mitgetheilte Gedicht scheint eine freie deutsche Bearbeitung des Majoristischen zu sein.

2) Beide abgedr. in d. Ausg. v. 1561. Bog. 4. Das erste beginnt also: Hic iacet Europae decus et pia fama Melanthon.

3) Die fünf ersten abgedr. in d. Ausg. v. 1574 a. versch. Orten.

Sed Canis, invisum agricolis et pestile sydus,
O Flaci, Tibi dira canam, Tibi tristia vota,
Et capiti generique tuo[1]).

Flacius, qui crimine Judam praestat atque arte Sinonem, wird ihm zum Collectivnamen für alle Verbrechen.

Flacium cum dico, cuncta putetis
Crimina me dixisse, palamque ante ora locare
Naturae monstrum et terrae execrabile pondus,
Centauros, Tityum, Lapithas, Salmonea dirum,
Thersitem, Autolycum, Cyclopem, Protea, Cacum,
Grumbacchum in sacris, vel si quoque peius haberi
Grumbaccho poterit nomen.

Diese Reden, obwohl in bester Absicht unternommen, erhielten ihre bittern Censoren, welche die Wittenberger wegen Idololatrie und superstitio (Cultus des Genius) verklagten, sie erwiesen Melanchthon göttliche Ehre. Um dieses undankbare und ungelehrte Censorengeschlecht — hoc genus ingratum etiam ἄμουσον est et μισολόγον, ut illi quondam Boeotii veteres, quorum est ἀρχαῖον ὄνειδος ὗς βοιωτία — zu widerlegen, veröffentlichte Major etliche seiner Reden und widmete sie dem Kurfürsten[2]). Es war aber in der That einigermassen auffällig, dass Major in der Aufschrift der beiden ersten Reden Melanchthons Namen dem Luthers vorsetzte — Parentalia anniversaria facta Ph. Melanthoni et M. Luthero — wenn man auch zur Entschuldigung sagen kann, dass es hier zunächst dem Andenken Melanchthons galt[3]), und Exclamationen der Art:

Salvete o cineres et sancta Melanthonis ossa,
O cineres et sancta valete Melanthonis ossa!

waren die Ansätze, Melanchthon zum protestantischen Kirchen-

---

1) Parentalia anniversaria octavum habita reverendis et clariss. viris D. M. Luthero et Ph. Melanthoni. In quibus et Flacii cuiusdam Illyrici impietas et artificia Sinonia exagitantur a J. Maiore. A. 1568.

2) Epistola dedicatoria parentalium Ph. Melanthonis V. Cl. ad Electorem Saxoniae Johannis Maioris Joachimi Poetae coronati (1562) in Script. publ. Acad. Witeb. T. V. Bog. R. 3.

3) Von der 3. Parentation an hat er die naturgemässe Namensfolge beobachtet.

heiligen zu machen. Freilich steuerten auch ihrerseits die Lutheraner darauf los, ihrem dritten Elias den Heiligenschein auf das Haupt zu setzen.

In Kursachsen erlangte seit 1569 eine Sammlung melanchthonischer Schriften als Corpus doctrinae Misnicum symbolisches Ansehen. Major hat dasselbe als ein wahres Corpus besungen, während die Gegner nur einen Cadaver (= Corpus doctrinae Thuringicum) zu Wege brächten[1]).

Wenn er um diese Zeit (1567) auch gegen Grumbach, den Gottesverächter, der die Völker mit Mord und mit Brand bedroht, in einem Gedicht: In Alastorem Wilhelmum a Grumbach et complices eius[2]) zu Felde zog, so mag's wahr sein, was Lessing sagt, dass er es that, sich bei dem Kurfürsten Augustus einzuschmeicheln, aber wir dürfen auf das eigne Geständniss des Dichters doch auch etwas geben, dass Schmerz und Zorn ihn ergriffen habe wegen seines alten Bekannten, des von Grumbach misshandelten Bischofs Zobel[3]). Uebrigens erschien dagegen ein ungedrucktes lateinisches Gedicht, welches sich unter den Manuscripten der Wolfenbüttler Bibliothek befindet, und den Titel führt: Spongia ad tollendas virulentas criminationes, quibus deformare conatur nomen et famam magnanimi Herois Wilhelmi a Grumbach, Johannes Major, Poeta maledicus; Incerti cuiusdam. „Ich will nicht sagen, bemerkt Lessing, dass dieser Schwamm alle Flecken von Grumbachs gutem Namen abwischt: aber doch gewiss manche; wenn es schon nur diejenigen wären, welche sich auch ohne Schwamm abblasen lassen[4]).“

1) Epigramma de Corpore doctrinae a Melanthone conscripto. In d. Ausg. v. 1589. Bog. A. 8.

2) Scripta publ. Acad. Witeb. T. VII, 285.

3) Die betreffenden Verse lauten:

Me iustus in illum
Fert dolor, et digna exacuit Grumbachius ira
Te morte indigna Praesul Zobelle peremto,
Quem si fata mihi servassent.

4) Zur Geschichte u. Litteratur. A. d. Schätzen der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel. Von G. E. Lessing. 1. Beitr. Braunschw. 1773. S. 133.

Sodann waren es die blutigen Vorgänge in Paris, besonders der Tod Coligny's[1]), die seinen Ingrimm anstachelten. Die Religion weint, dass sie der Deckmantel zum Morde war, und die Nemesis freut sich der zunehmenden Rache. Der treulose König — denn Lilien haben hier mit tödtlichem Mohn sich verbündet — wird seinen Lohn in der Hölle empfangen[2]). Die Antipathie Major's gegen den Katholicismus konnte durch die Bluthochzeit kaum noch gesteigert werden. Verse, wie folgende (aus dem J. 1567)

Roma parens scelerum, Caci domus hospita, nidus
Lenonum, pellex Babylonica, nequitiae fons,
Errorum schola, Christicolûm communis Erinnys[3])

leisten gewiss Alles, was in dieser Hinsicht damals von einem guten Protestanten verlangt wurde. Persönlich hat er unter den Katholiken zwei angegriffen, den wüthenden Convertiten Staphylus[4]), welchem er, weil er wissentlich gegen die Wahrheit sei, das traurige Ende eines Julian, Judas Ischarioth und Latomus prophezeit, und Joh. Nass, einen gewöhnlichen Schmäher[5]), dessen Metamorphose aus einem

---

1) De perfidia regis Galliae et caede Amiralii. Epitaphium Amiralii. Paris selbst muss sich gefallen lassen, seinen alten Namen Lutetia a turpi luto hergeleitet zu sehen in der Elegia in Lutetiam. Sämmtlich abgedr. in d. Ausg. v. 1576.

2) Carmen in natalem Jesu Christi, in quo Hypotyposis inserta est tragoediae a Rege Galliae nuper excitatae. In Gallicum regem et annum Jubilaeum Pontificis. Carmen de rebus in Gallia et Belgio gestis, per effictionem Muldae fluvii. Sämmtl. in d. Ausg. v. 1576.

3) Script. publ. Ac. Witeb. T. VII, 286. Vgl. Idyllion in Pontificem Lupum in d. Ausg. v. 1584. Bog. Q. 3.

4) Elegia de Staphylo (1556). In d. Ausg. v. 1574. P. I. Bog. X, 5b.

5) Sein Biograph freilich, Joh. Schöpf (Joh. Nasus. Bozen 1860), der übrigens Major's Satyre auf seinen Helden nicht gekannt hat, nennt ihn einen grossen Mann. — Die Satyrensammlung Nova Novorum 1581 (vgl. Heppe IV, 388) möchte ich auf eben diesen Nasus zurückdatiren, nicht, wie Veesenmeyer vermuthet hat, auf unsern Major. Ob, wie gleichfalls vermuthet wird (vgl. Literar. Blätter, III, 230), Lucius Vigilius Jesurbius mit Joh. Major Eine Person sei, muss ich aus Mangel an allen Quellen unentschieden lassen.

Schneiderknecht in einen Weihbischof Major's Laune bequemen satyrischen Stoff bot[1]). Er ist ihm ein Semivir, ex lustris repens, in fornice natus,

> Qui victum ex pannis, ex filo, et forcipe quaerens
> — Pronum equidem genus hoc in crimen et aspera verba —
> Ponit acum et sumit calamum, laceramque lacernam
> Versicolore stylo et furtivo fragmine sarcit
> Sartor et assertor Papae.

Wie der Esel zur Laute, so cessit ad aram porcus haram linquens. Aber wenn nun Major auch einem Flacius katholisirende Tendenzen unterschiebt[2]) und den assyrischen Jäger Nimroth aufruft, dieses Ungethüm niederzustrecken, so ist das offenbare Ungerechtigkeit und nur aus einem eifrigen Hass oder gehässigem Eifer zu erklären, welcher die Vorwürfe möglichst zu häufen sucht. Uebrigens hatte Major nun bald Gelegenheit, diesem verhassten Flacius († 11. März 1575) die Grabschrift zu setzen. Sie ist ein wahrer Sarcasmus auf das bittere Elend der letzten Tage seines Gegners. Während er, sagt Major, das Heilige gewinnsüchtig missbraucht und in Frankfurt Geld häuft (!), bersten ihm, dem zweiten Arius, die Eingeweide und den die Hölle schon lange sich wünschte, den erhält sie[3]).

---

1) In Johannem Nass, Ingolstadiae versantem, ex Sartore Monachum factum: scurram omnium indoctissimum atque audacissimum. In d. Ausg. v. 1576. Bog. I, 3. Hierher gehört auch das mir nicht näher bekannte Gedicht: Lutherus triumphans, oppositus figmento Pontificiorum, quod inscribitur Anatomia Lutheri.

2) Metamorphosis Flacii Illyrici in Papistam. In d. Ausg. v. 1574 P. I. Bog. X.

3) Epitaphium Flacii Illyrici in d. Ausg. v. 1576. Bog. M. 6. Ein zweites Epitaphium ebendaselbst verspottet des Flacius Clavis scripturae:

> Aetnam Vulcanus faber incolit: ergo receptet
> Te fabrum clavis, clavigerumque Patrem.

Es ist mir unbekannt, ob folgende Satyren noch in einem andern Verhältniss zu Major stehen, als in dem der Nachahmung: Encomium Flacii Illyrici (*ἐγκώμιον Ματθαίου Βλακὸς τοῦ Ἴλλυρος τοῦ ἀγνωμονεστάτου καὶ βαρβαρωτάτου καὶ μιαρωτάτου, ὁμοῦ τε καὶ ψευδοῦς καὶ πανὺ*

Im Jahre 1574 erfolgte in Kursachsen der Sturz der Philippisten, die Gefangennahme ihrer Häupter. Dass dabei auch Major zu leiden hatte, ist sicher. Man erzählt von einer dreimaligen Gefangenschaft desselben, insbesondere soll er von 1579—81 zu Rochlitz auf den Tod gesessen haben, freilich, wie die Gegner sagen, nicht als Philippist, sondern wegen falscher Münz — plumbea quandoquidem cusa moneta tibi — wegen falschen Siegels, wegen Meineids und vieler Bubenstücke. Soviel sich aus seinen Gedichten schliessen lässt, muss er noch vor des Flacius Tod (non date laeticiam Flacio!), also gleich beim Beginn der Katastrophe in den Kerker gewandert sein. Pasquille wurden an sein Haus geheftet[1]). In einer Reihe bereits 1576 gedruckter Gedichte bat er, ein flebilis Orpheus, um seine Freilassung: bald indirect, durch Vermittelung des Vir nobilissimus Ericus Volcmarus a Berlips und der edlen Herren Joh. von Bernstein und Abraham von Bock —

Eripite, eripite e letho, finite dolorem!
Semper ius rigidum peccat, sed gratia raro,
Humanum est petere, at divinum ferre salutem —

bald direct beim Kurfürsten selbst: „Gieb Dir, gieb der Schule Deinen Sänger wieder, kehrt er zurück, so kehren mit ihm die Charitinnen wieder, Gottes Lob und der Menschen.“ Höher will er dann einherschreiten, sei es, dass

ληρώδους), scriptum Graecis versibus a viro illustri Jacobo Diassorino, Domino Doridos, eiecto a Turcis patria et ditione, qui multis annis fuit ductor equitum Graecorum in exercitu Caroli V. Imperatoris in Italia et Gallia. Item carmen de Natalibus, Parentibus, Vita, Moribus, Rebus gestis eiusdem Flacii, Autore Noha Bucholcero. A. 1558. In 2 Ausgaben erschienen.

1) Strobel, Neue Beiträge I, 1, 174: In Maiorem, magnum moechum maledicum maximum (Pasquinus d. 4 Aprilis 1577 in Epigramma Maioris pro defensione corporis doctrinae editum in domo eius affixus), worin die für beide Theile characteristischen Verse:

Maiori Cicero, Maro et impius ille Melanthon
Pro Testamento sunt Vetere atque Novo.
Nos sanctum asserimus Lutherum, tuque profane
Hunc, qui sacrilega mente profanus erat.

der Lupus Latius zu bekämpfen sei, oder Illyriae sus. Die Raute schütze den Majoran —

Quae vincula Vatem
O Auguste tuum retinent, ea vincula laudes
O Auguste tuas retinent: Vatem eripe vinclis!

Aber Frischlin, damals bereits verstimmt über Major, gab dem Kurfürsten den Rath

Dux Auguste cave, cavea dimittere, captum,
In cavea melius nam modulatur avis.

Man weiss hier kaum, galt diesem „Poetenkopf". der Witz mehr oder die Absicht. In der That sind die Gedichte Majors aus der Gefängnisszelle nicht die schlechtesten, die er gemacht hat und er selbst gesteht in einer Elegie zum Trost für seine Gattin: nec candida sensit Musa vices.

Wie ein Sühnopfer für den Kurfürsten[1]) erscheint es auch, wenn er damals, alle Wahlverwandtschaft verleugnend, die Reformirten als Sacramentirer mit aller Heftigkeit angriff:

Aut Christi corpus cum sanguine reddite coenae
Aut luite hoc furtum sanguine quisque suo[2]).

Doch mag hauptsächlich eine Privatmalice auf Beza zum Grunde gelegen haben, den er (gewiss stark!) cane Illyrico, Staphyloque nocentior ipso nennt und ihm zum Vorwurf macht, dass er jetzt als Greis dem Zeichen des Mavors folge, er, der als Jüngling dem Wagen der Venus gefolgt sei. Dieser Angriff zog ihm sehr bittere Antworten zu. Reformirte Dichter aus dreier Herren Länder fielen über ihn her, mit der Beschuldigung, er sei zum Flacianer geworden (Ad J. Maioris impudentis poetae impudentissimas in Th. Bezam criminationes, Variae variorum, Galliae, Germaniae, Italiae poetarum responsiones), und auch die Philippisten liessen es nicht ungerügt. (Paul) Crell hat damals das Distichon gemacht:

Nunc Bezam oppugnans non relligione movetur,
Aurum, non verum stellio turpis amat[3]).

1) Auch Frischlein hat es so gefasst, wenn er sagt:
Post iterum Augusti novus Electoris amore
Dixisti Bezae crimina foeda tuo.

2) S. Literar. Blätter. III, 428.

3) S. Strobel, Beiträge z. Litterat. II, 488.

Die Besorgniss für seine Rechtgläubigkeit mag ihm auch die zum Neuen Jahr 1579 an Polykarp Leyser (seit 1577 Pastor und Professor in Wittenberg) überschickte Schmähepistel[1]) dictirt haben, von welchem er getadelt worden war, als habe er sich in einer Schrift nicht orthodox genug über die Person Christi ausgedrückt. Quae omnia, schreibt ihm Major, manifesto sunt argumento, quod et rerum humanarum et divinarum sis rudis et modos loquendi cognoveris nunquam, sed quod te magistrum earum rerum efferas, quas neque didicisti in tua aetate puerili, quam adhuc sustines, neque intellexisti unquam. Dann wirft er ihm die grösste Unverschämtheit vor, gepaart mit Unwissenheit, er bittet ihn von der Lectüre seiner Schriften abzustehen, wie von dem Anblick eines Basilisken. Auch ihm stehe der Weg zum Kurfürsten offen, dem er nunmehr 24 Jahre diene. Cavebit procul dubio eius Celsitas repagulis edicti sui, ne a te et tui similibus hypocritis indoctis, impudentibus, audacibus mihi negotium exhibeatur, ac Musae meae sonorae ac preces domesticae Ecclesiolae per tuum ululatum perturbentur. Bene Vale et me redama.

Seit dem Jahre 1568 war Andreä mit seiner concordirenden Thätigkeit hervorgetreten, welche sich bald genug dem Melanchthonianismus gefährlich erwies. Damit eröffnete sich ein neues und weites Feld für Major's Aerger und Spottlust. Bereits 1570 erschien von ihm, als Andreä mit Hesshusius und Irenäus in Weimar verhandelte, ein Gedicht: Elegia in eclipsin lunae, factam A. 1570. 20. Feb. quo die Flaciani Vimariae conveniunt in caussa Religionis[2]). Direct gegen Andreä trat er zuerst 1579 auf: In eclipsin solis factam die 25. Febr. A. 1579[3]).

1) Abgedr. in Unsch. Nachrr. 1720. S. 357 u. Zeitschr. f. hist. Theol. 1857, 484.

2) Abgedr. in d. Ausg. v. 1576. Bog. C. 5b.

3) Dieses Gedicht und Frischlins Antwort (Jo. Maiori Joachimico, Poëtastro Saxonico, Sueviae gentis contemptori miserrimo, meliorem mentem P. N. Frischlinus) stehen in des letztern Operum Poetic. Pars elegiaca, Argent. 1601. Lib. II, Bog. D. 6.

Pellitur e medio culti doctrina Philippi,
Regnat et insulsi frivola lingua Fabri.

Weil er in diesem Gedicht die Schwaben überhaupt verletzt hatte (O proceres hanc terram a Suevis exonerate viris!), meinte Frischlin von Tübingen aus seiner Landsleute sich annehmen zu müssen gegen die furiosa Poësis dieses Astrologen:

Quid tu de rebus possis statuisse sacratis,
Qui nosti praeter tot maledicta, nihil.
Qui nisi vaniloqui carpsisses crimina Flacci;
Dic mihi, quo tandem nomine Doctor eras?

Die übliche Parentation an Melanchthons Todestage (1579) gab Major erneuete Gelegenheit, diesmal in stachlichter Prosa, zu Anfällen auf die Flacianer. Als eines Tages zu Wittenberg ein Schmähgedicht: In stercus doctrinae Philippi mit der Unterschrift: Incerti Auctoris, an einer Kirche angeschlagen gefunden wurde, strigelte Major sofort Andreä als einen wahrhaftigen incertus auctor, der ubique und nirgends zu Hause sei. Andreä, welcher schon längst gedroht hatte, dass D. Major der lose Mann auf einen Wagen geschmiedet und in den tiefen Thurm hinweggeführt werden sollte, er wolle seinen Kopf — in quo (setzt Major hinzu) ne unum quidem boni viri pilum habet, recalvaster enim est — nicht eher sanft legen, wurde beim Kurfürsten klagbar und der Poet vor das kurfürstliche Consistorium zur Verantwortung gezogen. Major schrieb eine Verantwortung[1]), die Hörner und Zähne hat.

Jacob, transfuga, apostata, der fahrende Schüler, Hans in allen Gassen, der schwäbische und schwebende Doctor, wie er seinen Gegner nannte, habe sich von Anfang auf's Wäschen begeben, welches ihm dann gleich als einem Schwaben leicht gekommen, habe im 18. Jahre seines Alters ein Weib genommen, nichts mehr studirt und „dieser junge, ungelehrte, kühne, freche, vermessene und unverschämte Mann, so der Zeit 24 Jahr, und noch nicht so alt war, eben als jetzo D. Polycarpus (Leyser), seiner Schwester Sohn, jetziger Pastor allhie ist, unterstund sich den hohen Streit Osiandri zu con-

1) Abgedr. b. Heppe IV, 377 ff.

ciliiren.“ Dazumal habe der gottselige Mann Philippus von ihm gesagt: „Der liederliche, freche, junge Würtemberger darf sich solchs eines hohen Werks unterstehen, das einem ganzen Synodo genug zu thun gebe, ach er ist ja zu solchen hohen Sachen viel zu wenig. Soll der Schwab etwan zu Hof oder sonsten in einem Gynaeceo sich insinuiren oder einen applausum erlangen, so wird er noch viel Böses stiften und mehr zerrütten, als viel Jahr her gebauet ist, denn er ist ein rechter Lucius Gellius“ [1]). Diese Prophezei des Herrn Philippi werde jetzt leider allzuwahr. Wie ein Zahnbrecher und Tiriaksmann ziehe er umher, den Herrn Philippum, unsern communem praeceptorem sanctae memoriae, und uns, seine armen nachgelassenen Schülerlein und Partekenfresser, zu unterdrücken, um Approbation zu erlangen für seine und des Brentii ungereimte und von der ganzen antiquitaet verworfnen dogmata. Er habe sich desshalb mit den Flacianern verbunden. Aber diese Teufel, die immer einer den andern selber austreiben, werden auch den Jacobum wiederum ausputzen, wie denn D. Selnecker, welcher in einer Woche alles dasjenige, so er in 13 Jahren gelehret und in die Bücher geschmieret hat, wider sein Gewissen als ketzerisch widerrufen, D. Jacobi Feind und ihm Ding nachsaget, damit man Blut verstillen möchte. Er, Major, könnte wohl stillschweigen und mit den Andern das placebo singen, D. Jacob würde ihn dann wie einen Heiligen canonisiren, aber er dürfe nicht, um Gottes Ehre, der Wahrheit und ihrer churfürstlichen Gnaden Reputation willen. Major zog sich wegen solcher Antastungen Andreä's eine strenge Verwarnung zu. Nichts destoweniger, wenige Tage darauf wies der Poet einen Mausefallenmann hinüber in's Schloss zu Andreä, mit dem Bemerken, er habe keine Mäuse, aber der Pfaffe drüben im Schlosse werde sehr von Mäusen geplagt. „Ueber welchen

1) „Gellius persuadere voluit Atheniensibus philosophis, non in rebus ipsis, sed in vocabulis tantum esse dissentionem inter ipsos philosophos academiae Atheniensis.“ Schlüsselburg, Theol. Calvinistar. III, 16.

Possen Major ein halb Jahr in Ketten und Banden gelegt worden"[1]). Aber auch damit hörte die Neckerei nicht auf. Es erschien folgende Parodie: „Evangelium Dominica tertia Adventus. Da aber Johann Major im Gefängniss die Flacianische Disputation[2]) Jacobi Schmiedlein hörte, sandte er seiner Jünger zween zu ihm und liess ihn fragen: bist du der schwäbische Narr, der da kommen soll, oder sollen wir eines anderen Narren warten? Jacob antwortete und sagte: Gehet hin und sagt dem Propheten wieder, was ihr sehet und höret; die Narren predigen, die Schwaben disputiren, die stolzen Esel fallen, brechen Arm und Bein, Flacianische Bücher stehen auf und den Armen wird die reine Lehr des katholischen Glaubens gestohlen, und selig ist, der sich an den schwäbischen Fröschen nicht ärgert. Da sie hingingen, fing Polykarpus an zu reden mit seinem Mitnarren: was seid ihr hinausgegangen zu sehen? wollt ihr einen Schwaben sehen an einem Baum hangen, den der Wind hin und her wehet? Oder was seid ihr gen Wittenberg gekommen zu sehen? Wollt ihr Philippum den Propheten sehen, oder von welchem man sagt, er sei mehr als ein Prophet? Oder wollt ihr den Luther oder Schmiedlein und seinen Haufen sehen, den man Eliam und den fünften Evangelisten nennt? Denn dieser ist's, von dem geschrieben steht: „„Siehe, die Engel Gottes behüten ihn, dass ihm die giftigen Frösche keinen Schaden thun.""

Die Concordienformel hat Major nicht unterschrieben, aber auch seine Sticheleien auf sie und ihre Urheber nicht unterlassen. Als er dies 1586 selbst in officieller Rede wagte —

> Ecce aliqui pleno spirant mendacia folle
> Damnatos recoquunt et sine mente dolos[3]) —

1) Unsch. Nachrr. 1729. S. 211. Heppe a. a. O. weiss bloss von Hausarrest.

2) Frank, Gesch. d. prot. Theol. I, 230.

3) Oratio ex more collegii philosophici solenniter habita in d. Ausg. v. 1589. p. 191.

wurde er zu Anfang des Jahres 1587 unter des Mylius Dekanate von der Universität verwiesen[1]. Die Verweisung, wenn sie wirklich geschehen, war von kurzer Dauer. Bereits im Jahre 1586 war Kurfürst August gestorben und Christian I. ihm auf dem Thron gefolgt. Major hat den Verewigten betrauert, dem neuen Herrscher Glück gewünscht[2]. Er konnte auch sich Glück wünschen. Christian I. und sein Kanzler Nic. Crell[3] begünstigten den Philippismus. Major kehrte in seine Stelle zurück und hielt am 24. Febr. 1589 dem verstorbenen Kurfürsten die dritte Parentation. Die strengen Lutheraner in Wittenberg und Leipzig wurden entfernt. „In diesem Handwerk war der Wittenbergische Poet Joh. Major ein sehr künstlicher Meister, der durch seine Kunst, den sehr frommen Mann und fürnehmen Theologen D. Johannem Matthäum erstlich von dem Dienst in der Universität und hernachmals gar um dieses sterbliche Leben diebischer und räuberischer Weise gebracht hat und beinahe auch mich in äusserste Noth geführet hätte," erzählt G. Müller (Mylius)[4]. Einen ausführlichen Bericht über diese ganze Geschichte hat Leyser hinterlassen[5]. „Zu Wittenberg, sagt er, war zur selbigen Zeit ein Poet, Hänsel Mayer genannt, an dem vor vielen Jahren her nie nichts guts gewesen, bei

1) Liber Decanorum Fac. Theol. Ac. Viteb. ed. Foerstemann. Lips. 1838. p. 63: „Statim circa anni sequentis initium turbas nostro collegio dare cepit Joannes Maior, editis in publicum carminibus, quae religionis sinceritatem et bonorum virorum famam vellicare nobis videbantur. Hae turbae partim rescriptis et mandatis ex aula: partim denique Maioris istius ex hac academia remotione consopitae sunt." Vgl. Gleich, Annales ecclesiast. I, 515. Ob diese remotio wirklich ausgeführt wurde, wird durch die gleich mitzutheilende Erzählung Leyser's mehr als zweifelhaft.

2) Die betreffenden Gedichte in d. Ausg. v. 1589. S. 143 ff.

3) Eine Elegie auf ihn (pro restitutione valetudinis) ebend. S. 223.

4) Kurtze Entwerfung der Calvin. Comödien in Meissen. Jhena 1593. Bog. C. Ein Gratulationsgedicht v. Major auf Mylius s. bei E. S. Cyprian, Catalogus Codic. Biblioth. Gothanae. Lips, 1714. p. 61.

5) Tentzel, Curieuse Bibliothek. Frkf. u. Leipz. 1705. S. 687.

dem eine Religion war wie die andere. .... Dieser that sich im December desselben Jahres (1586) herfür, und da er den 30. desselben Monats die Catharinalia publice bei der Universität hielte, zog er librum Concordiae, derselben Autores und uns Theologos für dem ganzen Auditorio in Beisein vieler 100 Studenten fein tapfer herdurch, aber alles mit verblümten Namen des Fabri, des Chami, des Lasari, der morosorum fratrum und dergleichen. Da er deswegen folgenden Tags von uns Theologis für der Universität zur Rede gesetzt ward, gab er uns ein Lachen daran, und war dies seine Strafe, dass dieselben Vers' in Druck sollten ausgelassen werden. Besser wäre es gewesen, dass sie darinnen geblieben wären, so hätte man den redlichen Vogel desto stattlicher hernach öffentlich überführen können. Dies währet bis auf der H. Dreikönigtag des 1587. Jahres d. i. nicht gar 8 Tage, da giebt sich der Poet noch weiter herfür in einem öffentlichen Anschlage, jedoch in des Decani Namen, in welchem die Studiosi, so in magistros promoviren wollten, eingeladen wurden. In demselbigen Carmine verfälschte er die Lehre von der Person Christi, verhöhnete die Majestät seiner menschlichen Natur, beschuldigte unsre Kirchen, dass wir im H. Abendmahl das ledige Brod anbeteten, und was der ungereimten Händel mehr waren. Wir Theologi forderten noch denselben Tag den Decanum für uns in die Sacristei, hielten ihm das Programma für; er konnte es nicht vertheidigen, legte die Schuld alle auf den Poeten, der hätte es gemacht, er aber hätte es nicht eher gesehen, denn da es in der Kirchen ausgetheilet wäre worden. Hierauf nahmen wir Theologi den Poeten bei der Universität vermöge der Statuten für, verweiseten ihm, dass er uns falsche Lehr wider das angenommene christliche Concordienbuch einführen wollte, und vermeineten, wir wollten ihn, dieweil wir so lange mit ihm Geduld gehabt und viel zu gut gehalten hatten, in der Güte gewinnen. Wir wussten aber dazumal nicht, dass er des Teufels Vorlauf und der Crellischen Freunde Vorfechter wäre. Er wusste es aber, darum gab er uns un-

nütze böse Worte. Und ob wir ihn wohl bedräueten, wir wollten es nach Hofe an den Kurfürsten gelangen lassen, so trotzte er uns doch noch dazu, vermeinete, wir würden nicht viel gewinnen. Wie auch geschehen: aber nicht wegen des frommen Kurfürsten, sondern wegen der bösen des Poeten Rückhalter.“ Die Theologen berichten nun an den Kurfürsten; Major, sobald er's erfährt, reist schnell nach Dresden. „Der Kurfürst Christian I. christmilder Gedächtniss ist zum heftigsten wider den Poeten entrüstet worden, da S. Churf. G. vernommen, dass er etwas in Religionssachen noviren wollte. Auch seine eigne Rückhalter, D. Pauli und D. Crell, haben ihm einen trefflichen Ausbutzer gegeben, dieweil er die Sachen zu grob und tölpisch anfange und ihnen auf solche Weise das Spiel verderbe. Was sollten sie aber machen? den Poeten, ihre Creatur und Vorfechter, konnten sie nicht stecken lassen.“ Sie schickten ihn also zum Hofprediger Mirus, den mit guten Worten zu gewinnen. „Der Poet folget dem Rath, findet sich zu D. Miro, giebt dem die verschmiertesten besten Worte, hub die Hände gen Himme auf und sagte: O mi D. Mire esto mihi pater et patronus in hoc negotio: Ach lasset das Beste bei euch stehen, übergebet mich nicht, ich will's mein Lebtag nicht mehr thun. Unsere Theologi sind so unfriedliche Leute, bringen solche absurditates auf die Kanzel, dass einer nicht kann dazu schweigen. D. Polykarpus hat neulich den Osiandrismum publice vertheidiget etc. und was des Lügens und Verleumdens mehr war. Was geschieht? D. Mirus trauet seinen Worten, erbeut sich, er wolle es also machen, dass es zu diesemmal ihme nicht zu Schaden gereichen soll, allein er soll nicht wiederkommen. Sobald der Poet das hinweghat, gehet er strackes Fuss zu D. Andrea Pauli zur Mittagsmahlzeit, machet sich lustig und spricht: Gewonnen, ich habe den Narren beredt, er will es machen, wie ich's begehret habe. Es ist auch mehr denn halber wahr geworden. Denn D. Mirus stellet einen Bericht an den Kurfürsten seliger an, es sei ein altes Sprüchwort, dass es heisst, Pictoribus atque

Poetis etc. Man müsse Malern und Poeten ein Mehreres zu gut halten, als andern Leuten. Es hätte wohl der Poet nicht so gar recht, er erkennete sich aber, wollte es nicht mehr thun: klagte auch sehr über die Theologos, die sollte man dahin weisen, dass sie den Poeten nicht mehr zur Unruhe Ursach gäben. Also hat D. Mirus unwissend dem Poeten überholfen und uns Theologis unschuldiger Weise einen guten Filtz krümmen müssen, der uns auch zukommen ist. Denn da die Räthe das hinweghatten, dass wir den Poeten gewähren lassen sollten, da wussten sie es hernach wohl zuformiren, dass wir desselben schlechte Freude hatten. Und schickten uns gegen der Fastnacht desselben Jahres so scharf gesalzen Wildpret, dass wir alle desselben genug hatten. Denn wir hart bedräuet wurden, wofern wir den Poeten nicht in Ruhe gewähren liessen, so sollten wir höchste Ungnade zu gewarten haben. Was sollten wir armen Theologi machen? Wir mussten es gehen lassen, wie es ginge. Denn ob wir wohl replicirten an die Räthe und nochmals warneten, sintemal wir befanden, dass der Poet und andre damit umgingen, dass sie uns ein neu genus doctrinae in Kirchen und Schulen einführen möchten, dennoch so richteten wir nichts Fruchtbarliches aus, sondern wurde uns von ihnen noch eine stärkere Verweisung zugeschickt."

Damals zog Leyser von Wittenberg nach Braunschweig. Major, der den ungrammatischen Pastor überhaupt nicht leiden konnte, schickte ihm „ein lächerlich, aber dabei schändlich Idyllion" nach: Capram flores apum depascentem, quum illae Jovem precatae abegissent plorantem, wogegen Leyser's College M. Fried. Petri ein anderes Idyllion setzte: In laudem Coadjutorum Brunsvicensium, Winkelii, Chemnitii, Pouchenii et Zangeri, qui custodes effecissent, ut vinea Brunsvicensis nitidissime floreret, et D. Polycarpum monuit, ut eorum vestigiis insistens vineam Christi coleret similiter et ursos, apros et sues ab ea procul arceret, nihil moratus istorum odia et obtrectationes. Auch ein deutsches Gedicht ist damals von

Major in D. Pol. Leyserum ausgegangen[1]), welches also anhebt:

O Nachtigall, du und dein Gesang
  Seit über die Vögel alle:
Gott hat dir geben ein hellen Klang,
  Zu loben ihn mit Schalle etc.

Dieser Nachtigall (wohl der Dichter selbst) setzt er einen leidigen Kukuk (Andreä) entgegen

Der leidige Kukuk fleugt umher
  Und guckt in alle Winkel,

und einen Finken (Leyser), der im Hanf werde hangen bleiben,

Fürwahr der Fink ist Geyers Art,
  Fromb Vöglein will er fressen.

Das Ganze schliesst:

Und der, der dieses Liedlein sang,
  Der hat ihr mehr gesungen,
Er ist ein Schwan, du hörst's am Klang,
  Du hättst ihn gern verdrungen.
Noch leit er nicht, er lebt und singt,
  Er will sein Feder spitzen,
Für Freund in ihm sein Herz aufspringt,
  An dir sich zu ernützen.
Er will dir schreiben an dein Grab,
  Welches dann sein wird ein Dohne:
Hie zappelt der vermess'ne Schwab,
  Und hat ein Strick zu Lohne,
Für sein Blutdurst, Betrug und Tandt,
  Er hat darnach gerungen,
Die Nachtigall hat noch ihren Standt,
  Sie bleibt wohl unverdrungen.

Wegen dieser Angriffe auf Leyser stand wider Major ein anderer, ihm in jeder Weise ebenbürtiger Gegner, Nic. Frischlin, auf[2]). Einst hatte dieser sehr achtungsvoll von Major gesprochen, dann waren beide, wie oben erwähnt, wegen

1) S. Lessings ersten Beitr. z. Gesch. u. Litteratur. S. 131.

2) S. Strauss, Leben u. Schriften des Nicod. Frischlin. Frkf. 1856. S. 447. Die betreffenden Gedichte in Frischlin. Opp. P. eleg. L. II.

[illegible] zu haben [illegible] Denn [illegible] gewähren [illegible] Und [illegible] Denn ob [illegible] Knaben [illegible] ihnen noch

Daran [illegible]
Major, der [illegible]
den Kom[illegible]
lich Idyll[illegible]
illae Jove [illegible]
College M[illegible]
Coadjutorin[illegible]
et Zanger[illegible]

ı Uebermuth und liess seiner Spottsucht die
hiessen. Ein Augenzeuge, Bernh. Fullenius,
:r (6 Kal. April. 1590) an Joh. Piscator in Her-
.tationem D. Maioris Ill. Principi Augusto Duci
ı factam Dom. Piscatori transmitterem, nisi ea
ı Joh. Piscatorem non multum laetitiae percipere
.nem. Suos cuculos, ranas, vespas (i. e. Fla-
ıı in modum carmine isto taxabat, et cum inter
ı Andreae expressam mentionem faceret, cruce
, quae res multis risum tunc temporis movebat."
unter den Wirren, die der zweite Cryptocalvinis-
ırsachsen veranlasste, stirbt der Kurfürst (25. Sept.
:ndem aus dem starken Trinken ihm die Leber an-
worden." Mit seinem Tode fiel das grosse Ilium
sacramentariorum in fabulam exit. Die neue Kur-
keit überliefert wie so manchen Andern auch unsern
dem Kerker. Bei seiner Abfahrt zum Gefängniss
·r vom Wittenberger Pöbel mit Steinen und Strassen-
beworfen, zu Boden gerissen. Kaum können 2 Gerichts-
·r ihn schützen. Ein zehnjähriges Mädchen, wie Am-
erzählt, schleudert ihm eine Ladung Koth in's Gesicht
den Worten: „o du Calvinischer Schelm!" Der Dichter
·r fasst das Mädchen leicht beim Kopf und spricht: „Gehe
ı, du liebes Kind, du weisst nicht, was du thust."

Im Jahre 1593 treffen wir ihn wieder auf freien Fuss
esetzt in Leipzig (wo auch sein Sohn studirte). Daselbst
führte ihn der Zufall (er war von seinem ehemaligen Schüler, dem Studiosus iuris Johann Müller, zum Nachtessen eingeladen worden), im Hause des der calvinischen Lehre anhängigen Kaufmanns Adolf Weinhausen mit Samuel Huber, dem bekannten Apostel und Märtyrer des Universalismus, damals Professor in Wittenberg[2]), zusammen. Huber bekam

1) Claror. viror. epist. ed. Cyprian. p. 112. Mehrere Elegieen a. ieser Zeit erschienen zusammen. Witeb. 1591.

2) Frank, Gesch. d. prot. Theol. I, 271.

den ehrlichsten Platz am Tische, dass er die rechte Hand frei hat haben können, wie einem Theologo gebühret. D. Major aber hat unten an sitzen wollen. Bei einem Becher guten Canarien- und Rheinischen Weins kömmt das Gespräch auf Jakob Andreä, die Concordienformel und die Calvinisten. Major, von Huber nicht erkannt, thut, als nimmt er gegen die Calvinisten Partei. „Es gehet den Calvinisten wie den Huren, wenn sie gleich die ärgsten Huren sind, wollen sie gleichwohl nicht dafür gehalten sein.“ Welche Rede dem Huber über die massen wohl gefiel, derhalben er Weinhausen (den Calvinisten) ad Majorem remittirt mit diesen Worten: „er sollte dem Domino Praeceptori (also nennete er D. Majorn) antworten.“ Weinhaus liess sich D. Major's Rede nicht anfechten, weil er wusste, dass solches von ihm aus Scherz geredt. Im Laufe des Gesprächs wird Huber's Buch wider D. Jacobum Kimedoncium (einen Heidelberger Theologen) erwähnt, darin er viel ehrliche Leute, insonderheit D. Peucer, D. Weyhen und Wesenbek an Ehren angegriffen. Da sprach D. Major den Huber also an: „Domine Huber, ihr habt in der Vorrede bemeldtes Buches den D. Majorn auch mit unter die Zahl der Meineidigen gesetzet, Lieber, sagt mir doch, wodurch er meineidig worden, hat er doch der Concordien niemals subscribirt? sind die Andern meineidig, so ist Major gar entschuldiget: denn wie gehöret, hat er derselben nicht allein nicht unterschrieben, sondern hat auch derowegen etliche Jahr gefangen gesessen, weil er sich dessen geweigert.“ Auf dieses antwortete Huber: „Er hätte die Wahrheit geschrieben, wer Mangel daran hätte, möchte solches mit der Feder verfechten.“ D. Major replicirte mit diesen Worten „Responde ad Majorem (meinte sich selbst hiermit), warum ist Major vor einen meineidigen Mann gescholten?“ Bekam aber die vorige Antwort. Darauf Major den Huber fragte: „Kennest du auch Majorn? Ich bin der Joh. Major, der zweier löblichen Kurfürsten Diener gewesen. Und ich halte dich vor einen ehr- und eidvergessenen landsvertriebenen Schelmen, wie du bist, solange bis du auf mich bringest,

was du in deinem Schandbuche von mir geschrieben, das du mir nimmermehr beweisen wirst. Derowegen bleibst du auch ein meineidiger, landsverwiesener Schelm, wie solches auch die löblichen Eidgenossen in gedruckten Büchern von dir geschrieben. Gott der Herr wird dich noch in diesen Landen strafen, denn alle diejenigen, so sich bis daher an des Herrn Philippi Melanchthonis Asche vergriffen, sind nicht ungestraft blieben, du wirst der Strafe Gottes auch nicht entgehen, du Esel und Bachant. Du wilt Bücher schreiben, solt zuvor Latein reden und schreiben, ehe und bevor du von streitigen Religionspunkten Bücher machtest. Denn du von einer Religion so viel als von der andern verstehest. Den ganzen Abend hab ich mich angenommen, als wenn ich deiner Meinung wäre, habe doch allewege die Wahrheit geredt, und im geringsten nicht deiner falschen Opinion Beifall gegeben. Dennoch hast du's nicht verstanden und Alles was ich geredt, approbiret, du solltest dich in dein Herz hineinschämen, wenn du das Buch, so du contra Kimedoncium geschrieben, ansiehest, denn weder in der Präfation noch im Buche selbst einige Constructio oder Connexio, so recht und etwas tauchte, zu befinden. Wenn es ein Knabe in der Schulen geschrieben, sollte man ihm einen Schilling oder Product geben, nichts desto weniger darfst du dich rühmen, der Kursachsen Administrator habe dir wegen deines Schandbuchs 500 Thaler geschenket. Es sollen dir noch, will's Gott, saure 500 Thlr. werden, wenn die hohe Obrigkeit dermaleins deiner und deinesgleichen Bubenstück wird innen werden. Man würde noch eine Kette drum kaufen, auf dass du dran gehenkt werdest.“ Huber schwieg zu diesem allen still, begehrete aufzustehen. Und da er nun vor dem Tisch stund, redete er die Anwesenden solcher Gestalt an: „Ehrende Herren, ihr habt gehört, wie mich D. Major zugegen, den ich vorhin nicht gekennet, an meinen Ehren angegriffen und geschmähet, das ich nicht also will bleiben, sondern solches an andere Oerter gelangen lassen. Bitte demnach die Herren wollens eingedenk sein, denn er hat mir's nicht

nachgeredet wie ein Biedermann." Da stund D. Major auf und griff auf sein Wehrlein, so er an sich, und sagte: „Hab ich dirs nicht nachgeredt wie ein Biedermann, was ich von dir gesaget? Das leugst du mich an, ich habe geredt wie ein Biedermann, du aber hast mich angelogen wie ein landsverwiesener Schelm in deinem Schandbuche, und sollte dich botz mille vulnera und botz crux fidelis ankommen, du ehrloser Schelm, und da du es irgend wohin wilt gelangen lassen, wie du bedreuest, will ichs wohl verantworten, bring es nur recht für. Du hast itzund diesen Abend wider meines Gn. Fürsten und Herrn Mandat freventlich genugsam gehandelt, indem du erstlich angefangen unnöthig zu disputiren, daneben auch andere Leute geschmähet, das dir sowohl als andern verboten, derohalben verklage mich, wo du wilt, und berichte recht, ich will mich gegen dir wohl verantworten." Da nahm der Studenten Einer, so den Huber zu Gaste gehabt, D. Hubern bei der Hand, ihn heimzubegleiten, denn es fast spät und ohngefähr um 11 Uhr in der Nacht war. Als er nun zur Stuben hinausging, brauchte Huber diese Worte: „Nun wohlan, ich habe eine bittere Mahlzeit gehabt und habe einen herben Tyriak eingenommen." Darauf Major antwortete: „Gott gebe, dass du Blut darauf schwitzen möchtest, wie auch, will's Gott, noch geschehen wird." Also ist Huber aus Weinhausens Hause geschieden. Anfangs gedachte er Majorn seine Heftigkeit als einem Poeten zu gut zu halten, besann sich aber anders und reichte auf dem Rathhaus eine Klagschrift ein, von deren Erfolg uns nichts bekannt ist[1]).

Die letzten sechs Jahre seines Lebens (seit 1595) verbringt Major als Privatmann, noch dann und wann die Lyra stimmend, und eng befreundet mit dem humanistisch gebildeten Superintendenten Wolfgang Amling[2]) zu Zerbst, wo-

1) S. über diese Geschichte: Joh. Jac. Vogel, Leipzigisches Geschicht-Buch. 2. Aufl. Leipz. 1756. S. 280 ff.

2) S. Frank, Gesch. d. prot. Theol. 1, 309.

selbst er auch nach einem zärtlichen Abschied von seiner treuen Ehehälfte, welche Schmach, Verbannung und Verfolgung mit ihm theilte, standhaft (im Calvinischen Glauben) verstorben ist (16. März 1600). Amling hielt ihm die Leichenrede.

Ueber Major's poetische Begabung und den Werth seiner Gedichte waren die Zeitgenossen einig. Sein Wittenberger College Joh. Ferinarius nennt ihn Poetarum hoc tempore flos et praecipuum decus[1]), Strigel Poeta Academiae Leucoreae insignis, imo optimus[2]); ein anderer College Major's, Matth. Blochinger, schreibt von ihm: Eo ingenio natura hunc instruxit, ut ex nostris hominibus veterum poetarum laudi sit proximus[3]); Borrichius schreibt seinen Gedichten nativa quaedam facilitas et diligens cura zu; Lotichius urtheilt über ihn: qui autor ex iis, quaecunque scripsit, nihil temere, nihil frustra, sed ponderose omnia, nervose singula scripsisse censeri potest, und selbst Frischlin, der vor Allen in diesen Dingen zu urtheilen verstand, hatte ihn ehedem zu den besten lateinischen Poeten der Zeit gerechnet. Nachmals freilich klingt sein Urtheil über den Wittenberger Elegiker anders (Vere Elegum pangis, vere miserabile carmen). Major selbst trug das Bewusstsein in sich, ein Dichter zu sein. Inter eos, sagt er, qui nostris temporibus amplissimum poetae nomen merentur, mihi etiam locum aliquem concedi posse confido. In der That lässt sich auch sein Beruf zum Dichter nicht verkennen. Die Verse fliessen ihm leicht. Seine Diction ist selten an sich, aber oft durch die Anspielungen schwierig, welche sehr genaue und specielle historische Kenntnisse erfordern. Sein Dichterideal war Virgil — Vates etiam, sagt ein Epigrammatist Peter Albinus, certamina certant pulchra utriusque, Maro et Maior — den er weit über Ovid setzt. Er selbst aber will ein Dichter Gottes sein, die Werke sei-

1) Script. publ. Acad. Witeb. T. VII, p. 174.
2) Ad Psalm. 104. Fol. 470.
3) Script. publ. Acad. Witeb. T. VII. p. 657.

ner Musen dem Ruhme des höchsten Gottes weihen[1]). Man könnte, wie Virgil als vermeinter Prophet auf Christus in die Kirche hereinreicht, Major, unter ausschliesslicher Berücksichtigung seiner friedlichen Poesieen, weil er christliche Gedanken in Virgil'sche Formen legte, den christlichen Virgil nennen. Aber was ihn von Virgil wieder ganz unterscheidet, das ist seine beissige, immer fertige Satyre, welche die Leidenschaft nicht bloss zu Schmähungen des Gegners hinreisst — das hat Major mit den besten seiner Zeitgenossen gemein — sondern selbst zu Ungerechtigkeiten verleitet. In dieser Hinsicht als witziger Satyriker verdiente er nicht mit Unrecht der Dr. Carl Friedr. Bahrdt des 16. Jahrhunderts genannt zu werden. Bestünde doch auch darin eine Aehnlichkeit zwischen beiden, dass Major'n sowohl als Bahrdt so mancherlei Uebles nachgeredet wurde. Aber vor Bahrdt wiederum zeichnet sich Major aus durch die viel innigere religiöse Weltansicht, und wenn man diese auf Rechnung der Zeit setzen wollte, so sind sicher die mens casta und die grosse, mitunter zu grosse Pietät, die im Dichter des 16. Jahrhunderts lebte, dem Aufklärer des 18. Jahrhunderts fremde Eigenschaften. Die Pietät bildet den Grundton seines Lebens, ist die immer klingende Saite in des Dichters Herzen:

Pars haec mihi tradita vati est
Ferre piis umbris grato solennia versu.

Aus ihr erwuchs ihm seine, nur zuweilen unfolgerichtige, Standhaftigkeit in theologischen Fragen, mit welcher er singt:

Cedendum est magnis, sed non cum vulnere mentis
Debita prima polo est, altera cura foro.

Die Pietät machte ihn bescheiden —

Sis humilis: fastum Dominus non mittit inultum:
Trita beat, damnat corda superba Deus[2]) —

1) Unsch. Nachrr. 1707. S. 217: Ego iam pridem Deo operas Musarum mearum dicavi, cuius Poeta esse studeo et laboro, in decantandis iis quae ipsi gloriosa sint et hominibus lectionem salutarem suppeditent, in quo genere mediocriter spectata sunt Poemata nostra annis iam aliquot.

2) Aus einem Stammbuche abgedr. in Literar. Blätter. IV, 93.

sie lässt manche seiner Härten milder erscheinen. Im Allgemeinen aber wird das Urtheil über ihn immer getheilt sein[1]). Zum Schluss rede er noch einmal selbst in seinem (selbstverfertigten) Epitaphium:

Conditur hac parva Johannes Maior in urna
  Vates, Christe, tuus, praeco, Philippe, tuus.
Nam deus et virtus fuit illi carmen, et omnes
  Spes in te posuit, Christe benigne, suas.
Hinc mortem somnum et finem putat esse malorum:
  Nam per te culpae facta litura suae est.
Commendat moriens sobolem tibi, Christe, relictam,
  Vitis ut hanc facias palmitis esse loco.

1) Vgl. J. A. Calus, de Cryptocalv. Vitebergens. §. 20: „eruditione an malitia aut calliditate maior fuerit, non aequa omnium iudicia sunt.“ Dagegen ist natürlich Amling seines Lobes voll: „praeter summa ingenii dona et exactam scholasticae theologiae peritiam erat in eo mitis naturae indoles, liberalitas et ad quaevis humanitatis officia promtitudo. Neque secunda fortuna elatus neque sinistra depressus, firmato adversus illius impetus usus est animo.“

VII.

Kritische Untersuchung über die Opfergesetze
Levit. I—VII.

Von
Dr. ph. **A. Merx** in Berlin.

(Fortsetzung und Schluss.)

II. Synthesis.

Die Unterschrift über das Priesterantheilgesetz 7, 35—36 sagt bestimmt aus, dass es ein solches gegeben habe. Ihre Stellung unter Cap. 6—7 zeigt, dass es in diesen Capiteln enthalten sei, kann nun etwas näher liegen, als dass die überall den Zusammenhang störenden Bestimmungen 6, 19; 7, 7—10, 32—33 eben dies Gesetz ausmachen? Es scheint daher der Mühe werth, diese alle zusammenzufassen und zu prüfen, ob sie wirklich ein einheitliches Gesetz bilden. Die wahrscheinliche Reihenfolge wird die der Opfer in Cap. 1—5 sein, zu denen, wie sich bald zeigen wird, dies Priestertheilgesetz als nothwendige Ergänzung gehört, also etwa folgende:

7, 8—10 הכהן המקריב את עלת איש עור העלה אשר
הקריב לכהן לו יהיה : וכל מנחה אשר תאפה
בתנור וכל נעשה במרחשת ועל מחבת לכהן
המקריב אתה לו תהיה : וכל מנחה בלולה בשמן
והרבה לכל־ בני אהרן תהיה איש כאחיו :
7, 33 המקריב את דם השלמים ואת החלב מבני אהרן
7, 7 u. 6, 19 a. לו תהיה שוק הימין (והחזה) למנה : כחטאת כאשם
תורה אחת להם הכהן המחטא אתה (ו) הכהן אשר
7, 36 a. יכפר בו לו יהיה : זאת משחת אהרן ומשחת בניו
מאשי יהוה :

Ein solches Gesetz, wie dies, fehlt aber nothwendig zu Cap. 1—5, in denen jede Verfügung über das Opferfleisch mangelt, wir glauben also bestimmt, dass diese Gesetzesreihe mit dem Grundgesetze auf eine Linie zu stellen ist. Wie wir oben sahen, so war die Durchführung dieser Bestimmung unpraktisch, da der Priester entweder zu viel oder gar kein Fleisch bekam, und so musste sich aus dieser Bestimmung der Gebrauch gemeinsamer Mahlzeiten entwickeln, ein Gebrauch, den wir in der andern Reihe von Antheilgesetzen bestimmt vorgeschrieben finden. Es ist aber weit leichter und natürlicher anzunehmen, dass aus dem Gesetze, dass einer das Fleisch bekommt, sich der Gebrauch entwickelt, allen etwas zu geben als umgekehrt, das was allen gebührt, einem zuzuwenden, der es nicht einmal verbrauchen kann. Sonach ist dies Gesetz sicherlich antiker, als das andre, und darum sind wir befugt, es mit 1—5 zusammenzunehmen, dem es seinen Abschluss ertheilt. Im Einzelnen zeigt sich der Zusammenhang beider deutlich in der Bestimmung über die Minḥa, denn nur 2, 4 ist der Unterschied gemacht, auf den 7, 9—10 hinweist[1]). Klar ist auch der Bezug von 7, 8 auf 1, 6, denn nur dort ist verordnet, dass das Brandopfer abgehäutet werden soll, von der Fetträucherung der Schelamimopfer redet nur 3, 3—5 etc., folglich geht der Ausdruck 7, 33 המקריב את החלב auf das Grundgesetz und die Worte 7, 7 כחטאת וגו׳ gewinnen nur ihren richtigen Sinn, wenn man sie nach der Ordnung des Grundgesetzes hinter die Schelamimvorschrift stellt, denn die Vorschrift über Fettabsonderung und Blutsprengung ist bei den Sühnopfern nach der Analogie der Schelamimopfer gemacht.

1) Nach 7, 9—10 soll die mit Oel gemengte Minḥa allen Priestern zu Theil werden, die gebackene etc. aber dem Darbringenden allein; diesen Unterschied macht 2, 3, 10 nicht, sondern sagt allgemein, der Rest fiele, nach Abhebung der Askara, den Priestern zu. Hierin braucht kein Widerspruch gegen 7, 9—10 gesehen zu werden, insofern 2, 3, 10 nur angeben, was mit dem Minḥareste geschehen solle, während 7, 9—10 bestimmt, wer ein gesetzliches Anrecht auf denselben hat.

Wir glauben sonach mit Recht diese Verse in ein Priesterantheilgesetz vereinigt zu haben, dessen durchgreifendes Princip ist, jedesmal dem fungierenden Priester seinen Lohn zu Theil werden zu lassen. Es zeigt hierdurch sowohl innerlich, wie durch die stehende Formel ליהוה äusserlich, seine Zusammengehörigkeit, und schliesst sich an das Grundgesetz, dasselbe zu Ende führend, an. Nur eine Bestimmung erscheint auffällig, nämlich, dass 7, 10 die trockne und nur mit Oel gemengte Minḥa allen Priestern gemeinsam zufallen soll. Knobel bemerkt hierzu, das Backwerk habe bald verzehrt werden müssen, das Mehl aber sei aufgesammelt worden — doch ist dies gerade verkehrt. Wenn das Mehl bewahrt werden konnte, so war es besser, diess Einem zuzuwenden, der es für sein Bedürfniss aufheben konnte, als es unter eine Menge zu vertheilen, von denen dann keiner genug bekam, wogegen das schnell zu verzehrende Backwerk von der Menge besser verbraucht werden konnte, als von Einem. Wir vermögen den Grund dieser Vorschrift nicht zu entdecken, wenn er nicht vielleicht darin liegt, dass der Gesetzgeber, obwohl er in der Hauptsache die einzelne Arbeit lohnen wollte, es doch für angemessen hielt, der übrigen Priesterschaft wenigstens ein geringes Einkommen zuzusichern.

Sein volles Licht wird dieses Gesetz indessen erst durch die Vergleichung mit den Bestimmungen erhalten, die wir im Laufe unsrer Untersuchung als Cap. 6 — 7 eigenthümlich haben anerkennen müssen, und zwar reducieren sich diese auf folgende: 1) auf dem Altare soll ein ewiges Feuer brennen; 2) die Bestimmung der Consequenzen, welche die Hochheiligkeit des Opfers nach sich zog; 3) die Einzelheiten des Schelamimopfers; endlich verdienen die tägliche Minḥa des Hohenpriesters und der Nachtrag über das Aschâm noch eine Besprechung.

Das Gesetz über das tägliche Brandopfer ist schon Exod. 29, 38 gegeben, es soll also auch während der Wüstenjahre ausgeführt werden, es war aber unausführbar, da das Volk

kein Vieh zum essen, also auch keins zum opfern hatte Exod. 16, 3, 26, 35. Num. 11, 5, 7. Ueberdiess hat sich neben der pentateuchischen Anschauung, dass in der Wüste geopfert wurde, auch die entgegengesetzte Am. 5, 26 erhalten. Ebenso unausführbar war aber auch die Unterhaltung des ewigen Feuers in der Wüste, denn bei den Wanderungen wurde der Brandopferaltar von Asche gereinigt und mit einer Purpurdecke verhüllt getragen, das Feuer musste also verlöschen (Num. 4, 13), überdiess findet sich im ganzen Gesetze wie im historischen Berichte keine Spur von der Erhaltung des ewigen Feuers wieder. Die Consequenzen der Hochheiligkeit der Opfer, welche schon das Grundgesetz betont 2, 3, 10 sind zunächst die, dass nur männliche Aharoniden das Hochheilige essen durften, und dass dies am heiligen Orte, im Hofe des Bundeszeltes, geschehen musste. Hierbei ist nun zu bemerken, dass der 6, 9 gebrauchte Ausdruck בחצר אהל מועד geradezu einzig ist, der Vorhof heisst חצר המשכן Exod. 27, 9, Mischkan und Ohel aber sind verschieden, denn das Ohel überdeckt das Mischkan Num. 4, 25, innerhalb des Ohel ist der Rauchaltar, der Schaubrottisch und der Leuchter Exod. 40, 16, 19, 22 f.[1]), im Mischkan, der eigentlichen Wohnung, dagegen war die Lade mit den Gesetzen und dem Deckel. Der Sache nach ist die Bezeichnung חצר אהל מועד zwar richtig und deutlich, der Sprachgebrauch des alten Berichtes aber kennt sie nicht. Dagegen wird in spätern Schriften der Ausdruck חצר בית יהוה sehr gewöhnlich 1 Chr. 28, 12; 2 Chr. 23, 5; 24, 21; 29, 16; Neh. 8, 16; 13, 7; Ez. 8, 16; Zach. 3, 7; Jer. 19, 14; 26, 2; Jes. 62, 9; 1, 12; 1 Reg. 7, 12; 6, 36, vergeblich aber wird man diese Bezeichnung in ältern Schriften suchen; soll sie jedoch auf die Wüstenzeit, in welche die Gesetzgebung verlegt wird, übertragen werden, so war sie nur mit חצר אהל מועד zu

1) Vs. 29 ist der Sinn: Er setzte den Brandopferaltar gegenüber der Thür der Wohnung im Bundeszelte, so nämlich, dass die Thür des Mischkan und die des Zeltes mit dem Altare in gerader Linie waren.

übersetzen. Der ältere Ausdruck ist Exod. 29, 32 פתח אהל מועד und diese Stelle wird Vs. 31 מקום קדוש genannt.

Haben wir aber richtig erkannt, dass das ältere Priesterantheilgesetz in seiner Durchführung unpraktisch wurde, und zugleich gesehen, dass die durch Cap. 6—7 durchgehende Vorschrift, allen Aharoniden komme das Opferfleisch zu, sich aus praktischen Gründen aus jener ältern entwickelt habe, so dürfen wir weiter schliessen, dass Cap. 6—7 die Opfergebräuche einer spätern Zeit enthalten, die im Laufe der Zeit entstanden, wie alles, was sich auf das Heiligthum bezog, dem Moses zugeschrieben und desshalb dem Corpus seiner Institutionen einverleibt wurden. Dies bestätigt sich durch das Gesetz über das ewige Feuer und das tägliche Brandopfer, die, wie bemerkt, in der mosaischen Zeit unausführbar waren, es bestätigt sich durch den nur alterthümlich wiedergegebenen Ausdruck בחצר אהל מועד (בית י׳) und es wird sich weiter bestätigen durch den Nachweis einer tiefern und sorgsamen Durchbildung des Begriffes der Hochheiligkeit, den das alte Gesetz zwar kennt, aber noch nicht so weit in seinen Folgen ausgebildet hat, endlich wird auch zum Belege dienen, dass, während das alte Gesetz sich häufig wiederholt, unsere Novellen Bestimmungen geben, die sich nirgend anderswo wiederfinden.

Hochheilig werden bei dem Bau des Bundeszeltes alle Altargeräthe genannt und ihre Berührung wird verboten[1]), hochheilig sind alle Opfergaben Num. 18, 19, und wer sie berührt, wird heilig. So viel bestimmt das alte Gesetz über diesen Gegenstand, wobei freilich zugestanden werden muss, dass die Worte כל אשר יִגַּע בהם יקדש unklar sind, insofern wir nicht wissen, was für Folgen das Heiligwerden für den Berührer hatte. Man sagt zwar, der Berührer verfiele dem Dienste des Heiligthums, vermuthet auch, dass er sich nach Analogie von Levit. 27, 2 f. lösen konnte, indessen ist dies nur Vermuthung, bestimmt lässt es sich nicht feststellen.

1) Exod. 29, 37; 30, 29.

Der Grund für die Hochheiligkeit der erwähnten Dinge liegt natürlich darin, dass sie vor Gott sind, ebenso soll ja das ganze Volk, in dessen Mitte Jhvh. wohnt, heilig sein und ein Königreich von Priestern Exod. 19, 6. In einer besondern Weise aber schien das Sündopfer vor Gott gebracht zu sein, da es solche Vergehen sühnen sollte, welche die göttliche Heiligkeit unmittelbar antasteten. Je tiefer nun der Begriff der Sünde erfasst wurde, und dies geschah erst allmälig im Laufe der religiösen Entwickelung, einen um so eminentern Charakter musste das Sühnmittel annehmen, welches im Stande war, den göttlichen Zorn abzulenken und die Sünde zu decken (כַּפֵּר). Ehe sich daher die religiöse Erkenntniss bis dahin erhob, mit den Propheten zu sagen: Frömmigkeit liebe ich und nicht Opfer, Erkenntniss Gottes mehr, als Brandopfer (Hos. 6, 6), oder: Wenn ihr mir Brandopfer und eure Speiseopfer bringt, so habe ich kein Wohlgefallen, und das Dankopfer eurer Mastkälber schaue ich nicht an (Am. 5, 22), oder: Hat der Herr das gleiche Wohlgefallen an Brand- und Schlachtopfern, wie an dem Hören auf seine Stimme (1 Sam. 15, 22)? wir meinen, ehe diese prophetische Anschauung eintrat, musste eine Zeit kommen, in der man das dunkle geheimnissvolle Wesen der Sühnopfer mit besonders ängstlicher Scheu betrachtete, die Idee seiner besondern Heiligkeit vertiefte und es mit Vorschriften umgab, die den Zweck hatten, es als etwas vor den übrigen Opfern hervorragendes darzustellen[1]).

1) Höchst merkwürdig ist die Uebereinstimmung des Urtheils über den Werth der Opfer bei den Propheten und spätern Griechen. So sagt der Komiker Philemon:

Εἴ τις θυσίαν προσφέρων ὦ Πάμφιλε
ταύρων γε πλῆθος, ἢ ἐρίφων ἢ νὴ Δία
ἑτέρων τοιούτων ....
εὔνουν νομίζει τὸν θεὸν καθιστάναι
πεπλάνητ᾽ ἐκεῖνος καὶ φρένας κούφας ἔχει

und weiterhin:

θεῷ δὲ θῦε διὰ τέλους δίκαιος ὤν,
ὁ γὰρ θεὸς βλέπει σε πλησίον παρών.

Poet. gr. gnom. ed. Tauchnt. p. 157.

Was kann nun weiter der Zweck der Bestimmungen in Betreff der mit Blut besprengten Kleider und der gebrauchten Gefässe sein, als der, in dem Sündopfer eine ganz besondre Stufe von Heiligkeit anschauen zu lassen? Auch die übrigen Opferfleischstücke wurden gekocht, auch bei andern Opfern konnte ein Kleid mit Blut bespritzt werden, aber nur für das Sündopfer gilt die Vorschrift, irdene Geschirre zu zerbrechen, metallene sorgsam zu reinigen und die Kleider am heiligen Orte zu waschen; wir können demnach nicht umhin anzunehmen, diese Bestimmungen verdanken einer fortgeschrittenen Entwickelung des Opferwesens ihre Entstehung. Sind nun diese Vorschriften aus späterer Praxis in das Gesetzbuch aufgenommen, so ist es natürlich, dass sie ganz vereinzelt dastehen, wie die meisten Vorschriften Cap. 6—7, die ja weiter nichts enthalten, als dem alten Gesetze aus der täglichen Opferpraxis hinzugefügte Verordnungen.

Wir wenden uns zu den neuen Bestimmungen über die Schelamimopfer, und da ist unsere Stelle die einzige, welche den Unterschied von Lobopfer einerseits, Gelübde und freiwilliger Gabe andererseits bestimmt, und zwar verhält sie sich zu der andern Stelle, wo diese drei Opfergattungen neben einander aufgeführt werden, Levit 22, 21, 29, wie ein Commentar, indem sie das kurze ביום ההוא Vs. 29 durch ביום קרבנו erklärt, und das הותיר durch הַנִּיחַ zur Aufbewahrung niederlegen, deutlich macht. Ebenso ergânzt sie die Cap. 22 übergangene Erlaubniss, Gelübde und Freiwilliges am zweiten Tage noch zu geniessen, und gibt die dort ebenfalls ausgelassene Art der Vernichtung des übriggebliebenen Fleisches an, während sie ihrerseits die 22, 23 ausgesprochene Erlaubniss, Thiere, die ein zu langes Glied haben, oder im Ganzen zu klein gebaut sind, als freiwillige Gabe darzubringen, nicht wiederholt. Alle diese neuen Bestimmungen sind nur hier angeführt, das זבח על תודה kommt sonst überhaupt nicht wieder im Gesetze vor, das Opfer um Gelübde zu lösen oder aus freiem Antriebe wird nur noch in der Minḥataxe Num. 15, 3 und in der Festgesetzgebung erwähnt

(Levit. 23, 38; Num. 29, 39) und festgesetzt, dass diese Opfer um der Festopfer willen nicht ausfallen sollen. Was ferner die Brotvorschrift zum Schelamimopfer anbelangt, so sieht die Bestimmung 7, 12 im Vergleich zu dem Minhagesetz Num. 15 wie eine Beschreibung der gewöhnlich zur Mahlzeit gebrauchten Gebäcke aus; dort wird nur die Taxe gegeben:

Für die einzelne Ziege oder das Schaf	1/10 Epha Mehl, 1/4 Hin Oel. Trankopfer 1/4 Hin Wein.
Für einen Widder	2/10 Epha Mehl, 1/3 Hin Oel. Trankopfer 1/3 Hin Wein.
Für ein Rind	3/10 Epha Mehl, 1/2 Hin Oel. Trankopfer 1/2 Hin Wein.

in unserer Stelle 7, 12 aber wird unter der Voraussetzung, dass die Num. 15 vorgeschriebenen Mehl-, Oel- und Weinspenden jedem einzelnen Opferthiere beigegeben werden und nach Abhebung der Askara den Priestern zufallen, noch besonders das Zubrot für die Opfermahlzeit festgesetzt. Die Opfermahlzeit liegt aber ausserhalb des Kreises der heiligen Handlungen, sie musste nicht am heiligen Orte vollzogen werden (Levit. 10, 14), in Folge dessen gehören auch die Bestimmungen über das Zubrot nicht zum wirklichen Opfergesetze, wie dies auch die befohlenen gesäuerten Brotkuchen beweisen. V. 12—13 berichten demnach nur, was zu den Opfermahlen gegeben zu werden pflegte, und stellen den alten Gebrauch in der Form eines Gesetzes dar. Mit dem Schelamimopfer war ein Schmaus verbunden, an diesem liess man die Priester theilnehmen, oder was dasselbe sagen will, man gab ihnen die Keule des Thieres als Tribut (תרומה ganz verschieden von תנופה, das Gott geweihte Stück, welches dieser an den Priester abtrat), und hierzu um die Mahlzeit zu vervollständigen, von den üblichen, feinen und kostbarern Gebäcken, je eins. Diese Backwerke sind aber gar keine wirkliche Opfergabe an Gott, sondern es ist ein Geschenk an den Priester, um auch ihn mit seiner Familie bei dem Schmause nicht leer ausgehen zu lassen. Hier liegt es deutlich vor, wie weit die Zeit der Entstehung dieser Zu-

sätze schon von der alten Gesetzfixirung entfernt war, eine freiwillige Gabe an den Priester, die durch den Gebrauch festgesetzt war, erscheint in dem Lichte eines verordneten Opfers. Die weitere Verordnung in Betreff der Reinheit der Opfergäste war, wie bemerkt, äusserst nothwendig, da fremde Personen eingeladen wurden, und dass endlich die Fettvorschrift 7, 23 sich nur als authentische, nach der täglichen Praxis gemachte, Interpretation des Gesetzes 3, 17 an dasselbe anschliesst, ergiebt sich aus dem nun erkannten Charakter unsrer Capp. 6—7.

Noch liegen zur Besprechung die hohepriesterliche Minḥa und das Schuldopfergesetz vor, die beide im Verhältniss zum Grundgesetze 1—5 völlig neu sind. Nach unsrer obigen Erklärung ist 6, 12—16 ein tägliches Speisopfer des Hohenpriesters vorgeschrieben, die besondre Einleitungsformel וידבר י׳ scheidet das Stück aus der Reihe der in der ächten Unterschrift 7, 36 zusammengefassten Opfervorschriften, in der es nicht erwähnt wird, als ungehörig aus, und wir haben es sonach als ganz vereinzeltes selbständiges Gesetz zu untersuchen. In Rücksicht hierauf wirft es ein eignes Licht auf die Stelle, dass sie im Cod. Alex. der LXX fehlt, und zwar genau Vs. 12—16 (LXX Cap. 6 Vs. 19—23), kein Wort mehr oder weniger, es scheint hieraus unbestreitbar zu folgen, dass in vormasorethischen Recensionen des Alten Test. die Stelle gefehlt hat. Gehören nun aber, nach **Geiger** (Urschrift und Uebersetzung der Bibel S. 81) „viele der reich detaillirten Vorschriften für die Priester der nachexilischen Zeit an," so dürfte die Auslassung unsrer Stelle in hebräischen Exemplaren darauf hindeuten, dass sie dem Texte nicht von Alters her angehörte, sondern ihm später einverleibt wurde. Der Ausdruck הכהן המשיח findet sich nur noch 4, 3, 5, 16 und man ist gewohnt, ihn ohne weiteres mit Hoherpriester zu übersetzen, für unsere Stelle ist dies zwar sicher, da 6, 15 הכהן המשיח תחתיו מבניו auf eine regelmässige Folge hindeutet, für Levit. 4, 1—12 indessen könnte die Sache ihre Bedenken haben, werden doch Exod. 29, 21 alle Aharo-

niden mit Salböl besprengt, so dass füglich jeder einzelne כהן משיח genannt werden kann[1]), ausserdem aber, und darüber kann man nicht leichthin hinweggehen, ist es mehr als auffällig, dass in der Abstufung der Sündopfer der Hohepriester, die Gemeine, das Stammhaupt und das niedrige Volk besonders unterschieden werden; der gemeine Priester dagegen, der doch keiner der aufgestellten Classen angehört, übergangen sein sollte. Wir sind daher der Meinung, dass 4, 1—12 nicht vom Hohenpriester, sondern von allen zu verstehen ist, denn es scheint undenkbar, dass in Betreff der Sühne ein Priester dem gemeinen Volke gleichgestellt war, während ein נשיא eine besondre höhere Stellung einnahm. Einen besondern Namen für den Hohenpriester kennt der Pentateuch überhaupt nicht, wie dies gerade die umschreibende Bestimmung הכהן הגדול מאחיו Levit. 21, 10 beweist, der hieraus entwickelte Titel הכהן הגדול tritt erst viel später hervor Zach. 3, 1. 8; 6, 11, Hag. 1, 1. 12. 14; 2, 2. 4, Neh. 3, 1. 20; 13, 28, selbst in der Chronik findet sich dafür nur כהן הראש 2 Chr. 24, 11; 26, 20. Die einzige Stelle, wo er sich findet, Num. 35, 25. 28 und bei Syr. LXX Sam. Vs. 32 ist von Geiger a. a. O. S. 82 mit Recht einer nachexilischen Zeit zugewiesen, weil — was ganz einzig dasteht — der hohe Priester hier in einer Angelegenheit auftritt, die ihn als Staatsoberhaupt erscheinen und mit seinem Ableben eine Amnestie eintreten lässt, was in der Königszeit nicht denkbar ist, zumal da das alte Gesetz seine Wiederherstellungsperiode durch das Jobeljahr fixirt hatte, Levit. 25, 9 ff.

Sehen wir aber näher nach, so ist die ganze Priester- und Levitengliederung des Gesetzes ideell, in der Geschichte wird auf sie nie Rücksicht genommen, bis der Chronist die alten Quellen mit dem in seiner Zeit vorhandenen Gesetze in Einklang zu bringen sucht. Z. B. sollen Num. 4, 15, nach-

---

1) Levit. 21, 10 ist bei der langen Umschreibung des Begriffs הכהן הגדול das Wort ראשׁ zu betonen, da den übrigen Priestern diese Auszeichnung nicht zu Theil geworden war.

dem die Priester die heiligen Gegenstände für den Transport verpackt haben, die Qehatiten Lade, Tisch, Leuchter, beide Altäre und das Zubehör tragen, dagegen heissen Jos. 4, 10. 16. 18; 3, 17 die Priester נשׂאי ארון, ebenso tragen 1 Reg. 8, 3 Priester, nicht Leviten die Lade, 2 Sam. 6, 3 hebt sie gar das Volk (כל העם) auf den Wagen, 1 Sam. 6, 19 — 7, 2 holen sie die Bewohner von Qirjat Jeārim; erst der Chronist findet es nöthig, durch David alle Priester und Leviten zur Fortschaffung der Lade aufbieten zu lassen 1 Chron. 13, 2, und bei derselben Gelegenheit 15, 2 hinzuzufügen, David habe gesagt, niemand solle die Bundeslade tragen, ausser den Leviten, die Gott dazu erkoren habe. In der Königszeit tritt die Hohepriesterwürde zurück, noch mehr freilich die Leviten Deutr. 14, 27; der Titel der ersten ist einfach הכהן 2 Reg. 12, 8, den erst der Chronist in כהן הראשׁ verwandelt 2 Chron. 24, 11. 6, der nebenbei auch nie versäumt, neben den Priestern die Leviten zu erwähnen. Die hervorragende Stellung des Hohenpriesters hieng wesentlich von der alleinigen Geltung des Tempels ab, um den sich der Cultus concentriren sollte, so lange der Höhendienst dauerte, also im wesentlichen bis zum Exil, so lange konnte die Würde des Hohenpriesters nicht zu grosser Bedeutung gelangen. Diese erhielt sie erst während des zweiten Tempels, als der Priester zugleich Staatsoberhaupt wurde. Schliesst man nun aus der durch die alten Geschichtsquellen sich hindurchziehenden Nichtbeachtung der Bestimmungen Num. 3 — 4 und aus dem Zurücktreten des Hohenpriesters im Vergleich mit der Wichtigkeit, welche in der Chronik, Nehemja, Haggai, Zacharja der levitischen und hohenpriesterlichen Würde zu Theil wird, mit Recht darauf, dass nach dem Exil die Stellung der Diener des Heiligthums eine andre war, als zur Zeit des ersten Tempels, so wird man auch weiter folgern müssen, dass pentateuchische Vorschriften, die sich auf diese Dinge beziehen, aus jener Zeit datiren. Hierzu kommt für unsern Fall noch die sonderbare Auslassung des Gesetzes in dem hebräischen Texte, aus dem der cod. Alexandrinus stammt,

aus der zu ersehen ist, dass der Passus zur Zeit der alexandrinischen Uebersetzung noch nicht in alle Recensionen des Textes aufgenommen war, so dass wir dies alles zusammennehmend behaupten müssen, die Vorschrift über die Hohepriesterminḥa stammt aus der Zeit des zweiten Tempels. Diese Annahme bestätigt sich weiter dadurch, dass die tägliche Minḥa des Hohenpriesters einer der Grundlagen der alten Theokratie direct widerspricht. Priester und Leviten hatten kein Eigenthum, sondern sie sollten von der Abgabe (תרומה), die Jhvh. vom Volke für sich forderte, leben, Num. 18, 8—24; speciell erhielten die Leviten alle Zehnten, die Priester dagegen das Hochheilige für sich allein, die Erstlinge von Oel, Most und Korn, alles Gebannte und die Erstlinge des Viehs, von denen das Unreine, für 5 Sekel ein jedes (etwa 4 Thlr.), gelöst werden musste, für sich und ihre Familien. Ausserdem erhielten sie noch von dem Zehnten der Leviten wieder den Zehnten Num. 15, 26, und wenn die Vegetabilien gelöst wurden, ein Fünftel des Werthes als Agio. Der den Priestern von den Leviten gegebene Zehnte ist eine Abgabe, die diese an Jhvh. schulden (כֵּן תָּרִימוּ גַם אַתֶּם תְּרוּמַת יְהוָה), von den Priestern aber wird keine weitre Abgabe für Jhvh. verlangt, sie behalten, was sie bekommen. Wie käme nun nach dem alten Gesetze der Priester, der grösser ist, als seine Brüder, der aber in der Vertheilung des Einkommens nie als bevorzugt erwähnt wird, dazu, eine tägliche und zwar so bedeutende Gabe an Jhvh. zu liefern? Denn wiewohl der geringste Satz des Speisopfers festgesetzt ist, so würde sich doch der Betrag durch das Jahr hindurch auf etwa anderthalb Wispel[1]) belaufen, eine Gabe, die für den auf Jhvhs. Tisch angewiesenen Priester doch etwas hoch scheint. Es ist sonach auf Grund des alten Gesetzes eine Inconsequenz, dem Hohenpriester einen solchen Tribut zuzumuthen; entweder mussten ihn alle Priester geben oder keiner,

---

1) Das Epha nach Joseph. Antq. 15, 17 = einem Attischen Medimnos = $^{15}/_{16}$ Berliner Scheffel gerechnet.

wie ähnlich im ältern Priesterantheilgesetze alle an den trocknen und ölgemengten Mehlspenden gleichmässig theilnehmen (Levit. 7, 10), ohne dass ihr Haupt eine grössere Portion erhalten hätte. Berücksichtigt man aber neben dem ideellen Gesetze, nach dem die Priester allerdings gut gestellt gewesen wären, die historische Wirklichkeit, so kam thatsächlich von den Zehnten und Erstlingen gewiss wenig genug ein, vgl. 2 Chron. 31, 5, Mal. 3, Neh. 10, 38 (wo die Lieferung versprochen wird, also früher nicht erfolgte), und die Priester hatten keinen Ueberfluss. Da nun, wie wir eben gesehn, im alten Gesetze den Priestern keine Abgaben vorgeschrieben waren, und da während des ersten Tempels sowohl sie als die Leviten wenig Einkommen hatten, so ist es unwahrscheinlich, dass diese die Consequenz des alten Gesetzes durchbrechende tägliche Hohepriesterminḥa vor dem Exile entstanden ist, wo der Hohepriester keine Veranlassung hatte, sich sein Einkommen selbst zu schmälern. Anders aber gestaltete sich die Sache nach dem Exile, der Hohepriester war zugleich Staatsoberhaupt, die Strenge in Haltung der Gesetze wuchs überhaupt, und so konnte es geschehen, dass die Hohenpriester als Häupter der Theokratie auch für sich persönlich ein ständiges Opfer bringen wollten, zu dem ihnen ausserdem in jener Zeit die Mittel nicht fehlten.

Schliesslich noch eine Bemerkung über den Ausdruck מנחה תמיד, der sich ausser 6, 13 nur noch Num. 4, 16, Neh. 10, 34 findet. Num. 4, 16 lehrt die Zusammenstellung mit dem Räucherwerk, dass die Schaubrote gemeint sind, die Vs. 7 als לחם התמיד erwähnt werden, Neh. 10, 34 aber, wo die מנחת התמיד neben den Schaubroten und dem täglichen Brandopfer aufgezählt ist, vermögen wir uns nicht zu entscheiden, ob darunter die Minḥa des täglichen Brandopfers, die Num. 29, 6 durch עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ bezeichnet wird, zu verstehen ist, oder ob die hohepriesterliche Minḥa gemeint ist. Im letzten Falle hätten wir ein nachexilisches Zeugniss für dieselbe, und in der That wird diese Auslegung durch die Vorstellung sehr begünstigt, da, wenn die zum

Brandopfer gehörige Minḥa gemeint wäre, entweder die Minḥat hattamid nachgestellt, oder einfacher durch מִנְחָתָהּ ausgedrückt wäre. Ausserdem ist der hebräische Text dieser Stelle einigermassen verdorben und aus dem Syrer zu emendiren, der Vs. 33 für בַּשָּׁנָה offenbar richtiger ܒܫܒܬܐ liest, da mit einem drittel Sekel jährlicher Abgabe die Kosten der Festopfer nicht gedeckt werden konnten, wohl aber mit einem drittel Sekel wöchentlicher Abgabe, bei der jede Familie jährlich 16 Sekel zu zahlen hatte, was eine angemessene Steuer ist[1]). Ebenso hat Syr. Vs. 34 für ומנחת התמיד, welches nach dem ללחם aus der Construction fällt ܠܩܘܪܒܢܐ ܐܡܝܢܐ und dies ist vorzuziehen. Es ist sonach nicht unmöglich, dass Neh. 10, 34 die Hohepriesterminḥa meint, sind doch unter denen, welche sich verpflichten die heiligen Gaben zu entrichten, viele Priester namentlich aufgezählt.

Wir wenden uns endlich zum Ascham unserer Novelle 7, 1—6, die weiter nichts sagt, als dass die Fettstücke geräuchert, das Blut gesprengt und das Fleisch den Priestern zu Theil werden solle. Im alten Gesetze fehlt dies, und es ist hierdurch klar, dass auch das alte nicht vollständig ist und weiter, dass es nicht vor, sondern neben der Opferpraxis sich gebildet hat, da sonst keine nöthige Vorschrift fehlen dürfte. Indessen ist auch diese Ergänzung noch unvollständig; wie wir oben gesehen, fehlt die Vorschrift über die Handauflegung, ohne die aber unserm Verfasser ein Opfer so undenkbar ist, dass er es gar nicht nöthig findet, sie zu erwähnen, während er umgekehrt, wenn sie auf Grund des Schweigens im alten Gesetze unterlassen wäre, gewiss nicht verfehlt hätte, dies anzumerken, was er z. B. bei der Ausnahme vom Fett-Verbot thut. Ueberhaupt aber fehlt trotz der grossen Ausführlichkeit der Gesetzgebung zu unsrer

---

1) Der Geldwerth war im fünften Jahrhundert gewiss nicht zu hoch für diese Steuer, da im vierten die Opfertafel von Marseille für einen Stier allein 10 Sekel fordert. Vgl. Movers, Opferwesen der Karthager. S. 80 f.

vollständigen Kenntniss des Opferrituals und des gesammten Tempeldienstes noch sehr viel, und wir sind überzeugt, wenn der Versuch gemacht würde, alle Opferhandlungen rite auszuführen, so würde man jeden Augenblick Anstoss finden, noch vielmehr aber würde dies der Fall sein, wenn der ganze Tempeldienst hergestellt werden sollte, bei dem niemand die jedenfalls bestimmten Vorschriften unterliegenden nothwendigen Reinigungen des Altars und seiner Geräthe vollziehen könnte. Die Norm für diese Dinge war nichts andres als der tägliche Gebrauch, und das was wir als Gesetz vor uns haben, ist nichts als eine bruchstückweise Aufzeichnung der wichtigsten Handlungen, aus denen man kaum die Hauptzüge und die allgemeine Idee der Opfer erkennen kann, deren lebendiger Zusammenhang aber unter sich wie mit dem praktischen Leben, in das sie so tief eingriffen, mit der Zeit, in der sie entstanden und ausgeübt wurden, in die Vergessenheit dahingesunken sind.

So sind wir am Ende unsrer Untersuchung angelangt und anstatt eines einheitlichen Opfergesetzes haben wir vier verschiedene Theile desselben gefunden. Das Grundgesetz 1—5 charakterisirt sich durch seine Einfachheit, Bestimmtheit und Klarheit, doch ist es in unserm Texte von Fehlern nicht freigeblieben. Ein solcher ist vor allem das sinnverwirrende Einschiebsel 5, 14—16 und der fehlerhafte Zusatz לריח ניחח ליהוה 4, 31, so wie der falsche Singular ושחט 4, 15, der in ושחטו zu ändern ist. An das Grundgesetz schliesst sich das ältere Priesterantheilgesetz, das in Cap. 6—7 an verschiedenen Stellen zerstreut steht, und zur nothwendigen Ergänzung des Grundgesetzes dient. Dies Gesetz aber verräth die ungefähre Zeit seiner Entstehung in der Bestimmung, dass an trocknen und ölgemengten Mehlspenden alle Priester gleichmässig theilnehmen sollen (7, 10). Denn hierin ist ein Centralheiligthum vorausgesetzt, um das sich alle Priester sammelten, es muss also nach der Richterzeit, etwa während der salomonisch-davidischen Machtentfaltung zur Geltung gekommen sein, der es zuerst gelang,

die Cultusstätte zu fixiren, die während der Wanderungen des Bundeszeltes nicht fest sein konnte in einer Zeit, wo man noch Familien-, Stamm- und Geschlechtspriester in Israel hatte (Richt. 18, 19), wo die Daniten sich einen Bilderdienst errichteten, der עד יום גלות הארץ andauerte, und noch dazu von einem Nachkommen Mosis, denn dieser ist unter dem מנשה mit schwebenden נ zu verstehen[1]), geleitet wurde.

Drittens haben wir in Cap. 6—7 eine Reihe von Bestimmungen über das tägliche Brandopfer, über Schuld- und Schelamimopfer (denn die Minḥa-Vorschrift 6, 7—11 ist nur eine schlechtere Wiederholung von Cap. 2), die, wie sich namentlich an der befohlenen Brotgabe für den Priester bei den Schelamimopfern und der vertieften Auffassung der Hochheiligkeit bei dem Ḥaṭṭat zeigt, sich schon weit von den ursprünglichen Opferbestimmungen entfernt, diese sogar in Betreff der Priestertheile abändert. Ihr muss infolge dessen eine noch spätere Entstehungszeit als die Periode der ersten beiden Könige zugewiesen werden, und ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit erhellt durch die alte Unterschrift Vs. 37—38, die in ihrem ganzen Umfange nur mit Weglassung des Milluim passt, wenn Cap. 6—7 nach Ausscheidung des Antheilgesetzes allein stehen. Zugleich aber verräth diese Unterschrift, dass ihr Schreiber eine andere Ansicht von der Localität der Opferoffenbarungen hatte, als der Concipient des Grundgesetzes, denn dieser lässt Gott aus dem Zelte, jener auf dem Berge Sinaj reden, und so erklärt sich der nach heutiger Anordnung des Textes gegen 1, 1 bestehende Widerspruch. Wie diese Zusätze, so hat auch das Antheilgesetz seine Unterschrift, welche seine Zusammengehörigkeit mit Cap. 1—5 belegt 7, 35—36. Diese lässt nämlich

---

1) Vergl. 1 Chron. 26, 24 den גרשם בן משה, auch Vulg. hat Richt. 18, 30 Moyse und Jerus. Berachoth 9, 1 und Baba bathra 109b., sowie Midrasch zu Cantic 2, 5 verstehen die Stelle vom Sohne Mosis. (Geiger, Urschrift S. 258.)

das Antheilgesetz gegeben sein an dem Tage, an dem die Priester geweiht wurden; die Priesterweihe, so wie ihre Vorschrift Levit. 8, Exod. 29 gehören aber nothwendig zu den ältesten Gesetzstücken, da sie mit dem Berichte über die Gründung der Theokratie auf das engste zusammenhängen. Die Weihe fand erst nach Gründung des Zeltes statt Levit. 8, es ist also der innere Zusammenhang des Berichts über die Opfergesetzgebung, die Priesterweihe und die Bestimmung ihres Opferantheils deutlich; die Unterschrift 7, 35—36 passt vollständig zu den in den Grundberichten angenommenen Zeitbestimmungen, nach denen zuerst das Zelt gebaut und von Jhvh. eingenommen wurde (Exod. 40, Levit. 1, 1), dann sein Hauswesen, der Opferdienst festgestellt ist (Levit. 1—5), worauf die Weihe seiner Diener Levit. 8 erfolgte, denen dann ihr Lohn am Tage ihrer Weihe zudictirt wird 7, 35. Während freilich die historische Folge erforderte, dass das Antheilgesetz nach der Priesterweihe käme, steht dies voran, doch dies hat seinen Grund in der nothwendigen Ergänzung des Opfergesetzes in den Bestimmungen, welche die Fleischverwendung betreffen; das Antheilgesetz hat gewiss immer als Anhang der Opferthora gestanden, denn es aus der Stellung hinter dem Weihbericht fortzunehmen, wäre für den Concipienten der Novelle in Cap. 6—7 eine höchst überflüssige Mühe gewesen.

Noch später ist zu den beiden in Cap. 6—7 vereinigten Gesetzreihen die Verordnung der täglichen Hohenpriesterminḥa gekommen, die, weil im Gesetze ganz alleinstehend und durch den uralten Schreibfehler ביום המשח אתו für מיום, wie schon Ibn Esra sah[1]) entstellt, Veranlassung gegeben hat, an eine besondere Einweihungsminḥa zu denken, die der jedesmalige Hohepriester darbringen soll, von der aber

1) Die Vss. haben alle ביום gelesen; die Rabbinen schwanken zwischen der Annahme, es sei tägliches Opfer des Hohenpriesters (Raschi, Ibn Esra, Salom. b. Meir) gewesen, und der anderen, es handle sich um ein Weiheopfer aber auch der gemeinen Priester, ohne aus der Unklarheit herauszukommen.

weder Exod. 29 noch Levit. 8 die Rede ist. Diesem Missverständniss wird dann auch in der Unterschrift das ואת התורה למלואים zu verdanken sein, ein Zusatz der mit dem Missverständniss eng zusammenhängt und der, da ihm alle Vss., diesmal auch Cod. Alex. der LXX, in dem das Gesetz fehlt, gleichmässig haben, von hohem Alter sein muss.

Somit sind wir am Ende angelangt und das Resultat ist, dass sich das Opfergesetz als eine Reihe von Opfergesetzen erwiesen, dass das eine Gesetz sich in eine Geschichte des Opfers verwandelt hat, und dass wir da, wo eine unhistorische Anschauung einen einmal festgestellten Kanon zu erblicken glaubt, eine mit der innern Entwickelung des Volkes übereinstimmende Ausbildung des wichtigsten Theiles des Cultus, des Opferwesens gefunden haben. Diese Entwickelung aber lehrt, dass das Volk des Alten Testamentes religiös thätig gewesen ist, und dass seine Geschichte mehr Inhalt hat, als es nach der Meinung erscheinen muss, die, nachdem sie das Gesetz auf dem Sinaj fix und fertig gegeben sein lässt, von den Israeliten eigentlich nichts weiter zu sagen weiss, als dass das Volk immer im Abfall gewesen, d. h. seiner historischen Aufgabe, der Vorbereitung des Christenthums, völlig ungetreu geworden ist. Vertretern dieser Ansicht dürfte es ein unlösbares Räthsel sein, wie denn eigentlich die religiöse Bildung, die der Aufnahme des Christenthums, das ja auch die Idee des Opfers so tief in sich verarbeitet hat, nothwendig vorangehen musste, bei diesem steten Abfall wirklich zu Stande gekommen ist.

VIII.

Ueber die geschichtliche Beglaubigung einer realen Auferstehung Christi nach den neutestamentlichen Berichten.

Von

Dr. ph. **Ludwig Paul**, Pfarrer zu Burgau b. Jena.

Indem wir uns die Frage nach der Realität der Auferstehung Christi, soweit eine solche sich als geschichtlich beglaubigt aus den NTlichen Berichten erweist, zur Beantwortung stellen, wollen wir zuvörderst darauf hinweisen, dass nach den Ansichten Einiger die gegen diese Realität erhobenen Bedenken dem Glauben und der Hoffnung des Christen durchaus nicht schaden sollen, nach den Ansichten Anderer dagegen das Fundament der christlichen Religion untergraben. Denn, um nicht aus den jüngsten Zeiten Namen zu nennen, so ist es kein Geringerer als Schleiermacher, der in §. 99 seines „christlichen Glaubens“ den Satz aufstellt, dass die Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt Christi nicht als eigentliche Bestandtheile der Lehre von seiner Person aufgestellt werden können, insofern ein unmittelbarer Zusammenhang derselben mit der Lehre vom Sein Gottes in Christo, was doch allein den Glauben an ihn als Erlöser begründe, nicht nachzuweisen sei.

Im Gegensatz zu dieser Ansicht misst einer der weisesten noch unter uns weilenden Gottesgelehrten, Carl Immanuel Nitzsch, in seinem „System der christl. Lehre“ §. 138, jenen Thatsachen eine solche Bedeutung zu, dass

er sie, vornehmlich die Auferstehung, als die Rechtfertigung des Erlösers selbst hinstellt, eine Rechtfertigung, „die der bedurfte, welcher sich die dreifache Würde und Amtsthätigkeit des Messias zueignete." In dieser Rechtfertigung des Erlösers erblickt Nitzsch wie der Apostel Paulus unsere eigene Rechtfertigung: „denn ohne sie (die Auferstehung) ist unser Glaube eitel, und wir sind noch in unsern Sünden; mit ihr aber beginnt die zuständliche Vollendung des Herrn, vermöge welcher er das dreifach begründete Heil, das Zeugniss der Wahrheit, die Versöhnung und die Bildung der Gemeinschaft, nicht nur in Bezug auf Zeit und Raum zur vollkommenen Wirksamkeit bringt und darin erhält, sondern auch sein Volk einer noch höhern äussern und innern Vollendung siegreich entgegenführt."

Treten wir nun zu Schleiermacher, so bekennen wir, „dass die Jünger in Jesu von Nazareth den Sohn Gottes erkannten, ohne etwas von seiner Auferstehung zu ahnen und dass wir Gleiches auch von uns müssen sagen können;" gehen wir zu Nitzsch, so geben wir ihm Recht, wenn er dem Paulus nachsagt: „ohne sie — die Auferstehung — ist unser Glaube eitel," also, dass mit der Auferstehung das Christenthum stehen oder fallen muss.

Was sollen wir nun thun?

Wer es zu einer heiligen Angelegenheit seines Lebens macht, die Sache des Christenthums zu vertheidigen, der kann dies nicht anders thun als in dem Glauben, in ihm die Wahrheit zu vertheidigen, deren sich keine freie Seele freiwillig berauben lässt, *πᾶσα ψυχὴ ἄκουσα στέρεται ἀληθείας*, sagt Plato. Gehört er zumal zu denen, die auf dem Herde der Wissenschaft das heilige Feuer nähren, so wird er sich selbst dazu entschliessen, der überlieferten Lehre Valet zu geben, wenn das Dilemma gestellt wäre, diese oder die Wahrheit zu opfern; denn die Wahrheit, auch wo sie uns feindlich entgegentritt, bleibt immer ein grosses Wort, *πλεῖστον γὰρ ἀεὶ ἰσχύει ἀλήθεια*. So werden auch wir diese Untersuchung in dem Geiste wissenschaftlicher Wahrheit füh-

ren und ohne nach rechts oder links zu sehen, nicht voreingenommen von Urtheilen und Hypothesen weder der Gläubigen noch der Freien, werden wir suchen, das zu begründen, was eine Ueberzeugung wenn nicht erzwingt, so doch ermöglicht demjenigen, der sich die Freiheit seiner Einsicht und die noch schwerer zu behauptende des Charakters nicht durch die betäubende und verwirrende Erregung der Parteien hat entreissen lassen, denn bei der Partei ist die Wahrheit nie, und wenn sie es ist, so ist sie es zufällig.

Um zur Sache überzugehen, so concentrirt sich unser Thema in der Frage: Ist die reale Auferstehung Christi nach den NTlichen Berichten geschichtlich beglaubigt?

Der heutige Stand der Wissenschaft erlaubt nicht mehr, diese Frage dahin zu verstehen: sagen die Zeugnisse des N. T. die Auferstehung Christi aus als eine reale, geschehene? sondern vielmehr: sind diese Zeugnisse des N. T., die die Auferstehung des Herrn als eine reale, geschichtliche aussagen, selber real, geschichtlich? Mit dieser Frage scheinen wir uns nun freilich sofort auf dem Gebiete der Kritik zu bewegen, und mitten im Strome der Parteien zu schwimmen. Dabei würde dies höchstens gewonnen werden, dass, wenn wir mit den Einen vorwärts steuerten, die Andern nur desto mehr unserer Fahrt misstrauen würden und der Ruf: Land! dürfte kaum hell und laut sich vernehmen lassen. Denn die Sache steht so: unter allen NTlichen Autoren, die Zeugniss von der Auferstehung Christi geben, ist keines, das nicht bestritten wäre, als das des Apostels Paulus, und auch die Authentie von dessen Schriften reducirt sich nach Baur's kühner Kritik nur auf die vier Briefe an die Galater, an die Römer und die beiden an die Korinther. Könnten wir nun zu einer Sicherheit über die Thatsache der Auferstehung aus einem dieser von allen Parteien (wenn von Bruno Bauer abgesehen werden darf) als authentisch anerkannten Briefe kommen, so wäre das immerhin ein sicherer Compass für eine sonst ziemlich unsichere Fahrt. Wie steht es nun hier?

Es giebt zwei Stellen, in denen der Apostel eine Autopsie des Herrn von sich aussagt: 1 Cor. IX, 1: *οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα*; und die andere 1 Cor. XV, 8: *ἔσχατον δὲ πάντων, ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κἀμοί.*

Diese Stellen sind zunächst der Betrachtung zu unterwerfen.

In Betreff der ersten Stelle sagt Baur, „Paulus" S. 282, der Apostel selbst habe über die eigenthümliche Beschaffenheit dieses *ἑωρακέναι* sich nicht weiter erklärt. Sehen wir nun, ob der Context uns einen näheren Aufschluss gewährt. — Nach den Untersuchungen Ferd. Baur's ist es ausgemacht, dass die Gegner, mit denen der Apostel im 1. Corintherbriefe zu thun hat und die unter den zwei verschiedenen Namen der petrinischen und der Christuspartei ein und dieselbe Secte bildeten, die unmittelbare Verbindung mit Christus als Hauptmerkmal des ächten apostolischen Ansehens aufstellten; den Apostel Paulus, der sich einer solchen unmittelbaren Verbindung in ihren Augen nicht rühmen konnte, erkannten sie desshalb nicht als ebenbürtigen Apostel. Daher bezeichneten sie sich als *οἱ τοῦ Χριστοῦ* und *οἱ τοῦ Κηφᾶ*, weil beide Namen die Ansprüche bezeichneten, die die Partei für sich geltend machte: die einer äusserlichen, thatsächlichen, nachweisbaren Verbindung mit der Person Jesu. Gegen diese Leute operirt Paulus und zwar so, dass er durchaus nicht gewillt ist, von den Vorzügen, die die älteren Apostel für sich geltend machten, sich ausschliessen zu lassen. Worauf sie stolz sind, darf er's auch sein; es ist 1 Cor. IX, 1 dieselbe Sprache, welche er 2 Cor. IX, 21 ff. führt: „worauf nun Jemand kühn ist, darauf bin ich auch kühn; sie sind Hebräer, ich auch; sie sind Israeliten, ich auch; sie sind Abrahams Saame, ich auch; sie sind Diener Christi, ich noch mehr." Dieselbe apologetische Tendenz gegen die *οἱ τοῦ Χριστοῦ ὄντες*, springt also IX, 1 hervor: *οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα.* Nicht ohne

tiefere Bedeutung schliesst sich das ἑωρακέναι an das ἀπόστολος εἶναι an; es sollte dies ἑωρακέναι das ächte Merkmal des ἀπόστολος εἶναι sein; wenigstens schien dem, der es nicht geltend machen konnte, der apostolische Charakter abgesprochen werden zu müssen. Man bemerke wohl den im Laufe des Capitels durchgeführten Gegensatz und die Vergleichung seiner Person und der des Petrus, sowie der übrigen Apostel: μὴ οὐκ ἐξουσίαν ἔχομεν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς; dieser comparative Gegensatz, in den sich Paulus zu den übrigen Aposteln stellt, erlaubt es nicht, dem ἑωρακέναι, das Paulus von sich prädicirt, eine andere Beschaffenheit beizulegen als dem der übrigen Apostel.

Nun ist die Frage, wenigstens vor der Hand, ganz irrelevant, ob denn die Apostel den Herrn gesehen haben, ob sie eine wirkliche und thatsächliche Autopsie des Herrn gehabt haben? Es genügt für jetzt, dass sie dies von sich aussagten; dass sie, wenn sie von der Auferstehung Christi redeten, dies zu thun beanspruchten als μάρτυρες τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ, Apg. I, 22; dass, wenn Paulus von dem redet, ὃ παρέλαβε und sagt, ὅτι Χριστὸς ἐγήγερται, 1 Cor. XV, 3, er diese Tradition als von solchen empfangen darstellt, die den Herrn, wir sagen nur, gesehen zu haben glaubten; dass er also ἐν πρώτοις παρέδωκε, was er über eine, wie er annehmen musste, reale Auferstehung des Herrn empfangen hatte, dass er nun aber auch darum schlechterdings, wenn er den Anspruch auf apostolischen Charakter, auf denselben apostolischen Charakter macht, als jene Oberapostel, dieselbe Beschaffenheit des ἑωρακέναι muss ausdrücken wollen, die jene sich und er selbst ihnen zueigneten, ein Sehen, ein wirkliches, thatsächliches, leibhaftiges Sehen Christi.

Es hat also wohl der Apostel sich über die eigenthümliche Beschaffenheit dieses Sehens näher erklärt, und nicht wie Baur meint, „nur das Allgemeine, das ihn den übrigen Aposteln gleichstellte, festgehalten, nämlich dass

auch er eine eigene Anschauung des Herrn von sich prädiciren könne.“ Wollte man diese Bemerkung bei einem andern Kritiker als unverfänglich hingehen lassen, insofern sie ja auch den Sinn bieten könnte, den das *ἑωρακέναι* nach unserer Interpretation haben muss, so darf man dies bei Baur nicht. Wo Baur ein Interesse hat, das Richtige zu treffen, trifft er es ausgezeichnet, so z. B. dass er in unserer Stelle die apologetische Tendenz gegen die *οἱ τοῦ Χριστοῦ ὄντες* sieht; wo er aber ein Interesse daran hat, das Richtige zu verschieben, verschiebt er es ausgezeichnet, und koste es einen herculeus labor, was ebenfalls unsere Stelle erweist. Es passt nicht in die Baur'sche Speculation, dass der Apostel eine sichtbare Erscheinung des Herrn gehabt hat, also darf auch das *ἑωρακέναι* dies nicht bedeuten. Die Dialektik des Textes und Contextes spricht zwar für die Nothwendigkeit des ursprünglichen Sinnes, Baur selbst weist fast mit Fingern auf diese Nothwendigkeit hin, aber wie der Gott des Kallimachus, der kein Lachen ohne Weinen gewährt, nimmt er uns sofort wieder die Freude, in dem *ἑωρακέναι* des Apostels für die Thatsache des Auferstandenen etwas zu gewinnen, vorerst zwar nur mit der ganz unschuldigen Bemerkung: der Apostel habe sich nicht näher über die eigenthümliche Beschaffenheit des *ἑωρακέναι* erklärt, nur das Allgemeine, das ihn mit den übrigen Aposteln gleichstellte, habe er festhalten wollen, dass nämlich auch er eine eigene Anschauung des Herrn von sich prädiciren könne; wir werden aber bald genug erfahren, was aus dieser unschuldigen Bemerkung für minder unschuldige Resultate hervorspringen. Ueberhaupt, was soll es doch mit solchen Redensarten, der Apostel habe nur „im Allgemeinen“ eine eigene Anschauung von sich prädicirt, wenn man doch in Einem Athem hinzufügt und hinzufügen muss, er habe damit sich auf gleiche Stufe mit den *οἱ τοῦ Χριστοῦ* setzen wollen, die eine unmittelbare Anschauung von sich rühmten? Wenn Jemand sagt: ich habe den und den gesehen und ein Dritter sagt: ich habe ihn auch gesehen;

heisst denn das: ich habe ihn aber auf meine eigene Weise gesehen, ich habe eine ganz besondere Anschauung von ihm?

Nehmen wir nun noch die andre citirte Stelle dazu, 1 Cor. XV, 8, so zwingt diese noch mehr, das *ἑώρακα* im strengsten Sinne des Worts zu nehmen. Der Apostel giebt in dem 15. Capitel eine Erörterung der Lehre von der Auferstehung; die ganze Lehre stützt er auf die Thatsache V. 4, *ὅτι Χριστὸς ἐγήγερται*. Diese Thatsache wiederum stützt er darauf, *ὅτι ὤφθη*. Es kam also alles darauf an, dieses *ὅτι ὤφθη* diplomatisch zu beglaubigen, durch authentische Zeugen. Diese Zeugen führt er vor: es ist Kephas, dann die Zwölfe, dann mehr als fünfhundert Brüder, denen Christus auf einmal erschien und von denen viele zu des Apostels Zeit noch lebten, dann Jakobus, dann alle Apostel; *ἔσχατον δὲ πάντων, ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι, ὤφθη κἀμοί.*

Ueber die Richtigkeit der Reihenfolge in dieser Aufzählung, über das Auslassen der Frauen als Zeugen, über die Hinzuziehung der Fünfhundert und des Jakobus, über die Weglassung der näheren Umstände und Localitätenbezeichnung, worauf Alles Strauss so viel Gewicht legt, um die Thatsache selbst hinwegzuschaffen, brauchen wir nicht weiter zu disputiren; es ist für unsern Zweck gleichgültig, ob das *εἶτα* und *ἔπειτα* etc. eine stetige Reihenfolge oder eine lose Aneinanderreihung der Berichte ausdrückt, und ebenso gleichgültig ist es, ob Paulus die Frauen desshalb nicht genannt hat, weil er sie „zur diplomatischen Beglaubigung für ungeeignet gehalten," oder weil er von ihrem Berichte nichts gewusst hat, was das Wahrscheinliche ist; Angabe der näheren Umstände und Localitätenbezeichnung wäre interessant, doch für die Erklärung des *ὤφθη* ist sie durchaus nicht nöthig. Der Apostel, der bei seinem ersten Aufenthalt zu Jerusalem funfzehn Tage mit dem Petrus verkehrte und dabei auch den Jakobus hatte kennen lernen, Gal. I, 18. 19, konnte unter dem *ὤφθη* doch nichts Anderes bezeichnen wollen, als was jene ihm mitgetheilt hatten, ihre unmittel-

bare Anschauung; — dass Petrus eine solche wenigstens gehabt zu haben glaubte, leugnet auch die scrupulöseste Kritik nicht; — wie aber konnte denn der Apostel da, wo es darauf ankam, das ἐγήγερται durch den Nachweis unmittelbarer Anschauung der betreffenden Personen zu beglaubigen, sich selbst mit anführen, wenn er nicht eine gleichartige Autopsie von sich hätte aussagen wollen? Würde er sich nicht begnügt haben, nur die Zeugnisse der ältern Apostel zu sammeln und anzuführen, denen er doch auch in dieser Sache denselben Glauben geschenkt haben würde und schenken musste, als in andern Dingen, die er durch Ueberlieferung erhielt, z. B. den Bericht über das h. Abendmahl? Es giebt hier kein Drittes; entweder der Apostel hat die Erscheinung, die Petrus und die Andern gehabt haben, für nicht wirkliche, sondern für visionäre gehalten und hat das ebenso wie seine eigene Vision mit ὤφθη bezeichnet; oder er hat angenommen, Petrus habe eine wirkliche, reale Erscheinung des Herrn gesehen, der die seinige identisch war. Anzunehmen, bei der Erscheinung des Petrus bezeichne das ὤφθη nach dem Sinne des Paulus eine wirkliche Erscheinung, bei ihm selbst aber eine visionäre, das geht ja nicht.

Resultat unserer Erörterung bis hierher ist: Weil Paulus den Bericht des Petrus über die demselben zu Theil gewordene Christophanie auf eine wirkliche, mit leibhaftigen Augen wahrgenommene Erscheinung beziehen musste, so können wir seinen Bericht von seiner eigenen Christophanie nur unter dieselbe Kategorie stellen.

Ausserdem aber ist dies Zeugniss des Paulus, selbst wenn wir, was wir nicht zugestehen können, seine Christophanie als der Art nach verschieden von der des Petrus auffassen wollten, desshalb von ungeheurer Bedeutung, weil wir hier einen Bericht des Petrus und Jakobus durch den Mund des Paulus vor uns haben, also von einer solchen und so beglaubigten Authentie, dass keine Kritik gegen ihn an kann.

Bei dem Verhältniss, in welchem Paulus zu den älteren Aposteln stand, und welches von vorn herein ein Verhältniss der Unabhängigkeit und höchsten Selbständigkeit war, würde der Apostel, wenn er nicht den Bericht des Petrus von einer realen Auferstehung hätte für wahr annehmen müssen, gegen dieselbe eben so aufgetreten sein, wie gegen den Buchstaben des Gesetzes. Der Apostel hätte genug spiritualistisches Element in sich gefunden, um eine nur geistige Auferstehung zu acceptiren; ob er dann das auserwählte Rüstzeug für die Heidenwelt geworden wäre, das ist eine andere Frage; aber man kann geradezu behaupten: eine nur geistige Auferstehung hätte in seine abstract spiritualistisch gespannte Dogmatik besser gepasst, als eine reale, wirkliche Auferstehung; sie hätte freilich diese Dogmatik zum Gnosticismus gestempelt, allein für das ihm aus dem Judenthum überlieferte dogmatische System hätte sie besser gepasst; denn in der mystischen Theologie der Juden legt der in der Seele individualisirte Geist den irdischen Leib für immer ab und erreicht mit seiner Wiederverleiblichungsfähigkeit endlich den Eingang in den letzten Himmel, wo jedem Auserwählten sein Kleid bereit liegt[1]). Der Bericht und die Verwerthung der realen Auferstehung des Herrn giebt dieser spiritualistischen Dogmatik erst das somatische Moment, macht sie zur christlichen, wo das, was dem Geiste als Idee vorspielt, Offenbarungswirklichkeit bekommt. Also Apostel ist Paulus erst durch die Kunde von der realen Auferstehung des Herrn, die bei ihm zugleich Erfahrungsthatsache ist, geworden, ohne sie wäre er Sectirer; aber in das System des Apostels, wie es ohne die Auferstehungslehre dastehn würde, hätte irgend welche Art geistiger Auferstehung folgerechter gepasst; das *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία*, hätte in abstracter Weise durchgeführt werden können, woran einem so scharf zugespitzten Logiker, wie Paulus von Natur war, Alles liegen musste, zu-

1) S. Nitzsch, „System der christl. Lehre" S. 408.

mal noch die Polemik gegen ein Christenthum κατὰ σάρκα aus der Lehre einer leiblichen Auferstehung reichen Stoff gefunden hätte. Wie dagegen das somatische Element paulinischer Dogmatik, das bis zur solidesten Materialität in den eschatologischen Fragen sich condensirt und dem schneidenden Logiker die plastische Denk- und Schreibart giebt, auf dem Bewusstsein einer leibhaftigen Auferstehung, einer realen Erscheinung des Herrn beruht, das wäre eine interessante Untersuchung für sich, die wir jetzt nicht weiter verfolgen wollen.

Aber noch einmal frage ich: würde der Apostel, wenn er den Bericht des Petrus nicht hätte für wahr annehmen müssen — in Zusammenhang mit welchem Bericht selbst Baur anzunehmen gezwungen ist, dass „für den Glauben der Jünger die Auferstehung Jesu zur festesten Gewissheit geworden" — würde Er, der sich in allen Dingen seine Freiheit wahrt und keine Autorität irgend eines Menschen respectirt, nicht auch hier die Autorität des Petrus verworfen haben? Würde er nicht die Behauptung eines auferstandenen Christus mit zu dem *Χριστὸς κατὰ σάρκα* gerechnet haben, von dem es gilt: *οὐκέτι γιγνώσκομεν*? 2 Cor. V, 16. Dass nun Paulus den Bericht des Petrus, den er als einen über die reale Auferstehung aus dessen Munde empfing, in diesem Sinne wiedergiebt, confirmirt die Glaubhaftigkeit jener ersten Zeugen; dass er den Bericht von seiner Christophanie daran schliesst, zwingt zu der Auffassung, dass er auch seinerseits die Erfahrung der realen Auferstehung des Herrn behauptet.

Diesen Gesichtspunct für die Betrachtung dieser Stellen hat die Kritik bis jetzt ganz übersehen, obgleich er entscheidend ist. Wir wiederholen nochmals, wir müssen den Bericht des Paulus von seiner Christophanie nothwendigerweise unter dieselbe Kategorie stellen, als Paulus selbst mit der ihm von Petrus berichteten Christophanie thun musste, nämlich unter die einer wirklichen, mit leiblichen Augen wahrgenommenen Erscheinung.

Von der Christophanie des Petrus, wie sie Paulus auffassen musste, schlossen wir auf die des Paulus, weil die Berichterstattung das fordert. Wie aber die Tendenzkritik die Dinge zu verschieben und auf den Kopf zu stellen versteht, das sieht man hier recht deutlich. Strauss, Leben J. II, S. 633 stellt die Sache gerade um und giebt ihr dadurch nicht die rechte Beleuchtung: er zimmert sich erst die Erklärung der paulinischen Christophanie in unserem Texte zurecht und findet in ihr den Schlüssel zur Verständigung über alle Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung. Und wie zimmert er sich diese paulinische Christophanie zurecht? „Wenn nämlich dort, sagt er (1 Cor. XV), Paulus die ihm zu Theil gewordene Christophanie mit den Erscheinungen Jesu in den Tagen nach seiner Auferstehung in Eine Reihe stellt, so berechtigt dies, sofern sonst nichts im Wege steht, zu dem Schlusse, dass, soviel der Apostel wusste, jene früheren Erscheinungen von derselben Art, wie die ihm gewordene, gewesen seien. Von dieser letzteren nun aber, wie sie uns die Apostelgeschichte erzählt" etc. Ist das auch Kritik? Ist es erlaubt, aus einem Buche, wie die Apostelgeschichte, das man selbst der Tendenzschreiberei beschuldigt, das uns „auf keine Weise bindet," das aus reflexionsloser und reflectirter Mythenbildung zusammengesetzt sein soll, Stellen aus zweifellos ächten Büchern, ich sage nicht, zu erklären, sondern gewaltsam für eine Erklärung zurecht zu machen? Ist es erlaubt, auf die blosse Hypothese hin, dass 1 Cor. XV, 8 dieselbe Christophanie schildere, die Apg. IX, 1 ff., XXII, 3 ff., XXVI, 12 ff. geschildert wird, das *ἑώρακα* des Paulus, das *ὤφθη* des Petrus, des Jakobus, der Zwölfe, des Paulus, auf denselben schlüpfrigen Boden zu setzen, auf welchem die Apostelgeschichte ihre Data giebt? Die Apostelgeschichte, die in der Zeichnung des geistigen Bildes des Apostels so weit unter ihrer Aufgabe bleibt, kann nur auf Grund der sorgfältigsten Vergleichung mit den Briefen zu einer Benutzung zugelassen werden. Wo hat Strauss diese Vergleichung angestellt? Und aus diesem Salto mor-

tale nun, den Strauss aus den Briefen des Apostels in die Apostelgeschichte macht, ja trotzdem macht, dass er zu denen gehört, die in der Apostelgeschichte nicht nur den concreten Inhalt der christlichen Urgeschichte im Lichte traditioneller Anschauung gezeichnet und in idealisirender Manier ausgemalt, sondern eine tendenziöse, wirkliche Entstellung der Thatsachen in ihr finden, aus diesem salto mortale wird nicht nur dem *ὤφϑη* des Paulus das visionäre Gepräge aufgedrückt, sondern auch den Christophanien der übrigen Schüler des Herrn. „Haben wir hiermit," sagt Strauss, „an dem Apostel Paulus ein Beispiel, dass starke Eindrücke von der jungen Christengemeinde ein feuriges Gemüth, das ihr lange entgegen gestrebt hatte, bis zur Christophanie und völligen Sinnesänderung steigern konnten, so wird wohl auch der gewaltige Eindruck der Persönlichkeit Jesu im Stande gewesen sein, seine unmittelbaren Schüler — zu ähnlichen Gesichten zu begeistern." „Der gewaltige Eindruck der Persönlichkeit Jesu" ist wieder so eine beliebte Redensart. Es wäre sehr zu verwundern, dass die Jünger nicht wie Celsus das Lebenswerk Jesu als eine *γοητεία*, eine Gaukelei, aufgefasst hätten, sofern nicht die Auferstehung ihnen einen andern Gesichtspunct gelehrt hätte; die grossartige Persönlichkeit Eines, der sich zum Messias aufwirft und mit einem schmählichen Tode endigt, muss erst noch näher beschrieben werden. Strauss nennt das Zeugniss des Paulus so allgemein und unbestimmt (a. a. O. S. 630), dass es uns nicht über die subjective Thatsache, dass die Jünger von der Auferstehung des Herrn überzeugt gewesen wären, hinausführe; wäre das nicht, trüge es den Charakter einer objectiven Thatsache, so könnte man wohl, meint Strauss, sich an diesem Zeugniss genügen lassen auch für die Wirklichkeit der übrigen Christophanien, die den Aposteln zu Theil geworden sein sollen. Ich frage Strauss, ist dies Bekenntniss ehrlich gemeint? Ich frage ihn, wenn sich gar kein Widerspruch in den Berichten der Evangelisten fände, wenn dazu das Zeugniss des Paulus das allerbestimmteste wäre,

ob er dann an die Auferstehung des Herrn glauben würde? Er würde es nicht. Hätte Strauss die Worte des Paulus gehörig erwogen und wollte er sich genügen lassen an einem authentischen Zeugnisse, so würde er diese Worte nicht so allgemein und unbestimmt finden; denn mit V. 4: ὅτι ἐγήγερται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ giebt uns der Apostel die Summa aller evangelischen Berichte und die Worte τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ führen uns mitten in die Objectivität der evangelischen Thatsachen hinein; an dieser Objectivität nimmt das ὤφθη nothwendig Theil. Soll es durchaus zur Objectivirung noch nöthig sein, dass der Apostel die ganze Draperie der Scene aufrollt? Hat er das irgend wo anders gethan? Etwa bei dem Berichte von dem h. Abendmahl, oder bei den vielen Erwähnungen von dem Tode des Herrn? Führt er uns nicht auch da mit dem Einen Worte σταυρός in die ganze Scene hinein? Gewiss, das ὤφθη nimmt an der Objectivität der Worte ἐγήγερται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ Theil, so nothwendig, als es dem Apostel nur soweit um Anführung des ὤφθη zu thun war, als es ihm auf das ἐγήγερται ankam. Dass Christus gesehen worden ist, erwähnt er nicht wieder, dass er auferweckt worden ist, erwähnt er auf jeder Seite. Was sollte also das ὤφθη, wenn es nicht das ἐγήγερται bewies? Und wie hätte es dies bewiesen, wenn es nicht auf die sinnliche Erscheinung eines ἐγηγερμένος sich bezogen hätte? Der Begriff des ἐγείρειν enthält etwas durchaus sinnlich Wahrnehmbares, fassbares, handgreifliches; das ὤφθη, was dieses Fassbare, Handgreifliche als wahrgenommen bezeichnen soll, muss darum ein concretes Schauen bezeichnen; stände das τρίτῃ ἡμέρᾳ nicht da und sagte Paulus das ὤφθη nur von sich aus, ohne es zu parallelisiren mit dem des Petrus, Jakobus etc., so könnte man über seinen Sinn streiten; in der Verbindung, die es hat, bedeutet es nur ein wirkliches, sinnliches Wahrnehmen, ein Sehen mit leiblichen Augen.

Von allen neueren Forschungen, die die Gegner der Realität der Auferstehung des Herrn aufgestellt haben, die

bedeutendste, und wenn man die Voraussetzung zugiebt, vielmehr zugeben könnte, mit Evidenz die Sache zur Entscheidung zwingende Arbeit, ist die von C. Holsten[1]). Die Voraussetzung ist aber nun eben wieder die, welche die Vorarbeiter Holsten's zu ihrem Resultat kommen liess, nämlich dass man, um über die Auferstehung Jesu zu bestimmter Ansicht zu kommen, von den Christophanien des Paulus ausgehen müsse. Holsten ist von diesem exegetischen Kanon und seiner Richtigkeit so überzeugt, dass er an die Möglichkeit des umgekehrten Wegs, nämlich von den Christophanien der übrigen Apostel, namentlich des Petrus am dritten Tage auszugehen, gar nicht gedacht zu haben scheint. Er steht kritisch wesentlich auch noch auf Strauss'schen Grund und Boden; er setzt es ebenso voraus, wie Strauss, dass die Apostel dieselbe Vision gehabt hätten, wie Paulus, nachdem er nämlich erwiesen zu haben glaubt, dass die Christophanie dieses eine Vision gewesen sei. Er sagt S. 276: „dass auch für die Jünger vor Paulus die Gewissheit der Wiedererscheinung Jesu auf einer Vision beruhte, ergiebt sich daraus, dass Paulus sein Schauen des Herrn mit dem dieser Jünger vollkommen gleichstellt.“ Alles, was sich für die Möglichkeit einer Vision bei Paulus von psychologischer Betrachtung aus beibringen lässt, hat Holsten mit der grössten Präcision beigebracht; er hätte das beibringen sollen für die vermeintliche Vision des Petrus und wir könnten ihm glauben bezüglich seines Resultats, „dass die historische Kritik nun schon mit klarerem Bewusstsein und klarerem Rechte behaupten kann, auch an diesem Puncte in der Entwickelung des menschlichen Geistes werde kein Riss durch ihre Weltanschauung gehen.“ Aber versuche nur Holsten den psychologischen Process, der bei Paulus denkbar ist und für die Vision verwendet werden kann, bei Petrus denkbar zu machen, resp. ihn mit einer Vision τῇ τρίτῃ

1) Die Christus-Vision des Paulus und die Genesis des paulin. Evang. in dieser Zeitschr. 1861, III, S. 223 f.

ἡμέρᾳ zusammen zu reimen. Dazu soll ihm wohl der Muth fehlen. So en passant giebt er Einiges, was diese Vision der andern Apostel erklärlich machen soll; aber viel weniger als Strauss giebt und im Grunde dasselbe. Es ist hiermit kein Vorwurf gegen Holsten ausgesprochen; denn seine Untersuchung will sich eben nur auf die paulinische Christophanie erstrecken; aber dass er glaubt, hierüber endgültig entscheiden zu können, ehe über die Christophanie des Petrus entschieden ist, das ist der Vorwurf, den wir ihm machen, wenn nämlich in diesen Dingen von einem Vorwurf die Rede sein kann.

Weil aber der Gang unserer Untersuchungen, d. h. meiner und Holsten's, sich geradezu entgegen ist, desshalb kann ich mich dessen überheben, Holsten im Einzelnen nachzugehen. Ich gebe ihm die Möglichkeit seiner psychologischen Begründung für eine Vision wie sie Paulus gehabt hat, gern zu, leugne aber die Nothwendigkeit derselben bei Paulus; bei Petrus auch die Möglichkeit zu leugnen, wird eine Hauptaufgabe dieser Arbeit sein. Wenn ich aber Holsten für Paulus das „Kann" nicht aber das „Muss" zugebe, so habe ich ihm vom Standpunct des Exegeten aus sehr wenig zugegeben. Denn der correcte Standpunct des Exegeten ist und bleibt, zu fragen: wie muss dies gefasst werden, nicht: wie kann es gefasst werden.

Und hier unterscheidet sich unsere kritische Methode. Holsten sagt S. 223: „Die Vision war für Paulus der Eingriff einer fremden, transcendenten Macht in sein Geistesleben. Die historische (?) Kritik aber unter der Herrschaft des Gesetzes der immanenten Entwickelung des menschlichen Geistes aus endlichen Causalitäten muss die Vision als einen immanenten psychologischen Act seines eigenen Geistes zu begreifen suchen." Und S. 224: „mit dem Beweis dieser Möglichkeit (der Vision als immanenten That des endlichen Geistes) hat die Kritik das Recht erworben zu verneinen, dass die Vision des Paulus als eine transcendente

That des unendlichen Geistes anerkannt werden müsse, und kann alsdann mit ruhigem Gewissen sich auf die Selbstgewissheit des modernen Bewusstseins zurückziehen, für welche „ein Eingriff einer transcendenten Macht in das individuelle Geistesleben ein Widerspruch mit seinem Wesen ist.“ Man sieht, Holsten's Kritik hat unbedingte Sympathie mit einer Dogmatik nur „endlicher Causalitäten.“ Ob aber die historische Kritik unter der Herrschaft des Gesetzes der immanenten Entwickelung etc. so unbedingt stehen muss, das ist eben die Frage. Einmal hat Holsten selbst einen leisen Zweifel darüber, wenn er sagt: „Diese Selbstgewissheit (des modernen Geistes) kann ihre Wahrheit nur behaupten, so lange und soweit ihre Kategorien als das Gesetz der Wirklichkeit nachgewiesen sind.“ Das heisst doch in Bezug auf den concreten Fall: wenn die Auferstehung als wirkliche Thatsache nachgewiesen werden kann (was nicht anders als durch die historische Forschung gehen würde), so dürfte auch die Herrschaft des Gesetzes der immanenten Entwickelung aus endlichen Causalitäten nicht absolut gelten. Das ist's, worin wir uns von Holsten unterscheiden; wir arbeiten, sobald wir kritisch-exegetisch arbeiten, ohne alle Sympathie für eine Dogmatik, auch die, deren Fundamentalartikel die Selbstgewissheit des modernen Geistes ist, nach formeller, und die Entwickelung aus nur „endlichen Causalitäten“ nach materieller Seite.

Wir könnten die Zeugenschaft des Paulus nun verlassen und uns mit dem begnügen, was 1 Cor. IX, 1 und XV, 5 ff. gegeben ist; es resultirt: dass Paulus von sich eine Autopsie des Herrn aussagt, von derselben Art, wie sie Petrus und Jakobus gehabt, deren authentische Zeugnisse wir zugleich durch Paulus mit erhalten. Ueber den Ort und die Zeit seiner Christophanie sagt er freilich Nichts und hierbei könnten wir uns beruhigen. Wir wollen aber noch mit wenig Worten auf eine dritte Stelle aus den paulinischen Briefen und auf die Darstellung der Apostelgeschichte zurückkommen, weil wir glauben, dadurch die

Substanz unserer Untersuchung zu consolidiren und den Gang derselben wesentlich zu fördern.

Baur nämlich, der zuerst, wo er von dem ἑωρακέναι Ἰησοῦν Χριστὸν spricht, es so auffasst, dass der Apostel nur das Allgemeine, was ihn den übrigen Aposteln gleichstellte, habe festhalten wollen, weiss (Paulus S. 296) eine schon viel bestimmtere, ja die bestimmteste Auffassung anzugeben. Er stellt es zusammen mit den 2 Cor. XII, 1 f. erwähnten ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου und lässt es „in jedem Falle" mit diesen in eine Klasse gehören. Das ist wieder so eine Uebertreibung, auf die das horazische mole ruit sua passt. Aussprüche des Apostels von so gewaltiger Tragweite, wie sie jene Stellen haben, an denen das Gewicht des ganzen Christenthums hängt, mit einem „in jedem Falle" abmachen, ist nicht verantwortlich, und wenn die Gegner Baur's, die Grösse und Kraft des Mannes darüber vergessend, ihr μισῶ σοφιστὴν sprechen, so lässt sich dies beim Anblick der Hypothesen um jeden Preis entschuldigen. Die Stelle aus Baur, die wir jetzt citiren, enthält mehr als Eine solche Hypothese um jeden Preis. S. 296 a. a. O. sagt Baur: „es lässt sich wohl nicht bezweifeln, dass auch die Erwähnung der ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις, auf die sich der Apostel hier beruft, mit seinem apologetischen Zwecke und mit der Beschaffenheit der Gegner, mit welchen er es zu thun hat, in einem sehr genauen Zusammenhange steht. Stellten sie als judaisirende Lehrer des Christenthums .... die äussere Verbindung mit Jesus .... als das ächte Kriterium des Χριστοῦ εἶναι und des Apostelberufs auf, so konnte der Apostel Paulus, wenn er auf den letzten und höchsten Punct zurückgehen sollte, an welchen seine Berufung zum Apostelamt geknüpft war, dem von den übrigen Aposteln äusserlich Erlebten **nur** eine innere Erfahrung gegenüber stellen, jene ausserordentlichen Erscheinungen, die als innere Anschauung und Offenbarung des Göttlichen, als Thatsachen seines unmittelbaren Bewusstseins, den Glauben an Christus in ihm geweckt hatten, jenes ἑωρακέναι Ἰη-

σοῦν Χριστόν, τὸν κύριον ἡμῶν .... das in jedem Falle mit den hier erwähnten *ὀπτασίαι* und *ἀποκαλύψεις κυρίου* in Eine Klasse gehört.“ Hier ist vorerst zu bezweifeln, dass die *ὀπτασίαι* und *ἀποκαλύψεις* den apologetischen Zweck haben, den Baur ihnen unterlegt, dass der Apostel dem von den übrigen Aposteln äusserlich Erlebten nur innere Erfahrungen hätte gegenüberstellen können und wollen. Der Apostel sagt 2 Cor. XI, 18: *ἐπεὶ πολλοὶ καυχῶνται κατὰ τὴν σάρκα, κἀγὼ καυχήσομαι.* Die Epexegese zu diesen Worten in den folgenden Versen giebt deutlich zu verstehen, dass das *καυχᾶσθαι κατὰ τὴν σάρκα* ein Rühmen ist wegen äusserer Vorzüge, nicht, wie Baur es S. 295 zu eng fasst, wegen angeborener, zufälliger Vorzüge; denn was von V. 23 ff. an aufgezählt wird, passt nicht unter die Rubrik der angeborenen, zufälligen Vorzüge, obgleich es doch unter solche Vorzüge passen muss, die der Gegenstand des *καυχᾶσθαι κατὰ τὴν σάρκα* sein können, d. h. Vorzüge, die dem äussern Menschen zukommen. Solche äussern Vorzüge sind es, wenn Paulus sagt: „Sie sind Diener Christi, ich noch mehr; ich habe mehr gearbeitet, ich habe mehr Schläge erlitten, ich bin öfters gefangen, oft in Todesnöthen gewesen, von den Juden habe ich fünfmal Streiche erlitten, ich bin dreimal gestäupt, einmal gesteinigt u. s. w., lauter äussere Vorzüge, nur keine zufälligen, keine angeborenen. Die Aufzählung dieser äusseren Vorzüge will der Apostel schliessen mit den Worten V. 30: *εἰ καυχᾶσθαι δεῖ, τὰ τῆς ἀσθενείας μου καυχήσομαι,* fügt aber in Veranlassung der Betheuerung, dass er die Wahrheit rede, noch den Anfang seiner Verfolgungen, die in Damaskus, gleichsam die apostolische Erstlingsprobe, auf die er vorzüglich seinen Ruhm setzt, hinzu. Hiermit aber ist die Erwähnung der äusseren Vorzüge geschlossen; das *καυχᾶσθαι κατὰ τὴν σάρκα* hört so sehr auf, dass er es gewissermassen auswischt mit den Worten XII, 1: *Καυχᾶσθαι δὴ οὐ συμφέρει μοι,* natürlich das *καυχᾶσθαι κατὰ τὴν σάρκα.* Man sieht wohl, hätte der Apostel auch das mit ausdrücklich erwähnen wollen, was Baur in XII, 1 ff.

erwähnt sieht, nämlich eine Art der Verbindung mit Christus, die ihn den ὑπερλίαν ἀπόστολοι gleichstellt, so musste das in das Verzeichniss der äusseren Vorzüge, Cap. XI, kommen, und in der That ist es auch da, es liegt in dem *διάκονοι Χριστοῦ εἰσι; ὑπὲρ ἐγώ*. Es liegt aber nicht im Entferntesten in dem: *ἐλεύσομαι γὰρ εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου*. Hatte der Apostel die Aufzählung der äusseren Vorzüge mit dem: *Καυχᾶσθαι δὴ οὐ συμφέρει μοι* abgeschlossen, wobei besonders die Partikel *δὴ* die abschliessende Bedeutung enthält, so zeigt das *γὰρ* an, dass er auf einen neuen Gedanken kommt; dieses *γὰρ* haben die Ausleger sammt Baur gar nicht gewürdigt. Das *γὰρ* hat hier eine sehr entschieden elliptische Fassung: Nun ist mir, will der Apostel sagen, das Rühmen auf äussere Vorzüge gar nichts nütze; — etwas anderes aber ist mir nütze — „nämlich ich will kommen auf die Gesichte und Offenbarungen.“ Was ist nun natürlicher, als dass hier der Apostel den äusseren Vorzügen, auch dem eines äusseren Verbundengewesenseins mit Christo, auch dem eines leiblichen Sehens desselben, einen inneren Vorzug entgegen und zugleich darüber setzt! Das also kann man sagen, dass der Apostel an dem, was er von XII, 1 an aussagt, noch mehr für eine Rechtfertigung seines apostolischen Ansehens zu haben glaubt, als an dem blossen äusseren Merkzeichen des Apostelamts, einer äusseren Autorisirung und Bestätigung durch ebenso äussere Verbindung und Wahrnehmung; es ist das die Geltendmachung des pneumatischen Elementes, auf die ja der Herr selbst bei Johannes XV, 26; XVI, 7 ff. hinweist; aber das kann man nicht, wie Baur, sagen, dass der Apostel dem von den übrigen Aposteln äusserlich Erlebten nur eine innere Erfahrung gegenüber stellt, dass er mit seiner innern Erfahrung eine Parallele zu der äussern Erfahrung der älteren Apostel habe ziehen wollen. Wenn er selbst auch diese innere Erfahrung für sein eignes Bewusstsein höher setzte, wie die äussere, bei seinen Gegnern hätte er durch das Erzählen einer bloss subjectiven Thatsache nichts ausgerichtet; denen gegenüber konnte er

sich nur rechtfertigen durch das Erzählen von Thatsachen, die einen Anspruch auf objective Wirklichkeit machen konnten. Mit dem, was er Cap. XII sagt, will er sich nicht mehr über seinen apostolischen Charakter rechtfertigen, sondern sich über alle Widersprüche von Seiten seiner Gegner erhebend und in die Sphäre idealen Selbstbewusstseins aufsteigend, für sich ein Genüge finden an dem, was ihm an innerer Erfahrung zu Theil geworden. Mit dem „in jedem Falle" Baur's isi es also nicht so zweifellos. Dazu kommt, dass der Apostel selbst in dem, was er Cap. XII, 1 ff. erzählt, den Charakter der Vision so deutlich kennzeichnet, dass sich dies bis auf die einzelnen Worte erstreckt. Wie verschieden klingt doch das zwiefach wiederholte, mit allem Nachdruck betonte: *εἴτε ἐν σώματι, οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος, οὐκ οἶδα* von dem einfachen *ὤφθη*? Wie verschieden das die stärkste Ekstase ausdrückende *ἁρπαγέντα* und *ἡρπάγη* von dem nur den Act des Sehens schlicht bezeichnenden *ἑώρακα*? Die kritische Besonnenheit des Apostels geht so weit, dass er ein rein äusserliches Factum und ein rein innerliches nicht reiner hätte distinguiren können, als er gethan, und wenn Baur, S. 658 und 659 a. a. O. zugiebt, dass „wenn auch der Apostel ein ekstatisches Element in sich hatte, dies doch in ihm durch die in sich klare Vernünftigkeit seines Selbstbewusstseins so niedergehalten und beherrscht wurde, dass es nie in Schwärmerei übergehen konnte," so sollte er sich doch zehnmal besinnen, ehe er in dem *ὤφθη* des Paulus, das der Apostel mit dem concreten *ὤφθη* des Petrus zusammenstellt, die Schwärmerei einer imaginären Vision erblickt. Wenn etwas Schwärmerei ist, so ist es solche Kritik. Die Stelle Cap. XII, 1 ff. ist darum doppelt richtig, weil sie uns deutlich lehrt, wie Paulus eine Vision recht wohl von dem Wahrnehmen einer realen Erscheinung unterschied. Beide Stellen, sowohl 1 Cor. XV, 5 ff., sowie 2 Cor. XII, 1 ff. zeugen von der treuen, gewaltigen Objectivität, mit der der Apostel Alles zeichnet, was ein Project seiner Schriftstellerei bildet; anstatt die Zeugnisse des

Apostels über die Auferstehung des Herrn „allgemein und unbestimmt“ zu nennen, könnte man eher und mit mehr Recht von der treuesten Objectivität reden.

Ausserdem sagt Baur in Betreff unserer Stelle 2 Cor. XII, 1 ff., die hier beschriebene Ekstase falle wahrscheinlich nicht mit der in der Apg. Cap. IX erzählten Erscheinung, die die Bekehrung des Apostels bewirkte, zusammen. Baur hätte gut gethan, das „wahrscheinlich“ zu lassen; aber was S. 296 a. a. O. noch „wahrscheinlich“ ist, das ist S. 659 bereits zur vollen Gewissheit gediehen; denn da ist zu lesen: „bei der 2 Cor. XII, 1 beschriebenen Ekstase ist schon desswegen nicht an den Act seiner Bekehrung zu denken, weil die 14 Jahre 2 Cor. XII, 1 mit den 14 Jahren Gal. II, 1 nicht zusammenfallen können. Weil, meint Baur, Gal. II, 1 zum terminus ex quo für die Summe der 14 Jahre die Bekehrung des Apostels hat, so kann 2 Cor. XII, 1 nicht denselben Terminus haben.

Bei der Unsicherheit und der wenig genügenden Exactität, die Baur auf die Chronologie verwandt hat, hätte er nicht so kategorisch sprechen sollen. Einmal ist es noch ungewiss, ob die Berechnung bei Gal. II, 1 als terminus ex quo gerade die Bekehrung des Apostels setzt und nicht vielmehr die erste Reise nach Jerusalem, die drei Jahre nach seiner Bekehrung stattfand, also, dass mit dem Citat im Corintherbrief das im Galaterbriefe gar nicht zusammenfiele, selbst wenn man bei 2 Cor. XII, 1 als terminus ex quo die Bekehrung nimmt; sodann aber stehen die Zahlen sich auch nicht eine der andern im Wege, selbst wenn bei beiden derselbe Anfangspunct der Berechnung, nämlich die Bekehrung des Apostels statuirt werden muss, eine Sache, die wir allerdings annehmen. Nämlich das abhinc hoc tempore, das Datum der Gegenwart, von dem aus der Apostel citirt, ist bei beiden verschieden; im Corintherbriefe ist das *πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων* von dem Act des Schreibens an gezählt, im Galaterbriefe dagegen von dem Datum an, in welches die zweite Reise nach Jerusalem fällt. Bezieht man nun, und wie ge-

sagt, wir thun dies, das πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων des Corintherbriefs auf die Zeit seiner Bekehrung, so müsste allerdings der Galaterbrief ziemlich später, als der Corintherbrief geschrieben sein. Baur, S. 258 a. a. O. kann dies, wesentlich aus dogmatischen Gründen, die wir nicht in dieser Consequenz gelten lassen, nicht zugeben. Uns sprechen aber gewichtigere Gründe für die obige Beziehung; da der Apostel so äusserst sparsam mit Zeitangaben ist, dass wir in seinen unbezweifelten Briefen nur diese zwei Data haben, so lässt sich wohl annehmen, dass diese ihre prägnante Bedeutung haben; in was aber könnten sie diese mehr finden, als in dem Hinweis auf das wichtigste Ereigniss im Leben des Apostels, seine Bekehrung? 2 Cor. XII, 2 sieht man gar nicht ein, was die Zahlangabe soll, wenn diese Beziehung wegfällt; sie hat aber wohl ihren Sinn, wenn jene Beziehung statuirt wird. Paulus versetzt uns damit in den Höhepunct seines Lebens, der zugleich ein Höhepunct seines pneumatischen Menschen war[1]). Eine Beziehung also von 2 Cor. XII, 1 ff. zu dem im 9. Capitel der Apostelgeschichte erzählten Ereigniss statuiren wir. Doch welche? In den Zeitpunct der Bekehrung selbst versetzen wir die Ekstase nicht. Wollten wir das, so müsste in der Beschreibung derselben eine Andeutung dessen sein, was als die Substanz des in der Apostelgeschichte berichteten Ereignisses anzusehen ist, nämlich, dass der Apostel in seiner Ekstase eine Erscheinung

1) Es ist freilich zuzugeben, dass wir auf diese zwei Stellen aus dem Galater- und Corintherbriefe in Bezug auf dessen Chronologie sehr viel, und wie es den Meisten dünken wird, zu viel Gewicht legen. Hilgenfeld, der eine sehr genaue und exacte Chronologie in seinem „Galaterbriefe“ giebt, setzt ihn ebenfalls wie Baur als den ursprünglichsten Brief des Apostels, nur mit Ausnahme des 1. Thessalonicherbriefs (vgl. diese Zeitschr. 1862, III, S 225 f.). Fällt die von uns statuirte Beziehung der Zahlangabe auf das Datum der Bekehrung weg, wie Hilgenfeld dies meint, wenn er sagt, dass „die nach 2 Cor. 12, 2 vor 14 Jahren geschehene Verzückung gar nicht auf ein uns bekanntes Ereigniss führt,“ Gal.-Br. S. 218, so mögen allerdings vielerlei Dinge für die frühere Abfassung des Galaterbriefs sprechen.

des Herrn gehabt habe; denn das ist allerdings die Substanz jener Erzählung. Davon ist 2 Cor. XII, 1 keine Spur; er ist bis in den dritten Himmel geführt worden, in das Paradies, er hat unaussprechliche Worte gehört, die kein Mensch hören kann; aber von einem Schauen des Herrn ist keine Rede; denn wenn er anfangs sagt: *ἐλεύσομαι εἰς ὀπτασίας κυρίου*, so bedeuten diese Worte nicht, dass er den Herrn gesehen, sondern er nimmt die Vision, die er gehabt, als eine vom Herrn gewirkte an. In der Apostelgeschichte dagegen, bemerken wir nochmals, ist das Sehen die Hauptsache; die Erzählung beginnt mit dem: *ἐξαίφνης περιήστραψεν αὐτὸν φῶς ἀπὸ οὐρανοῦ*, eine Folge davon ist das *πεσεῖν ἐπὶ τὴν γῆν*; als er die Stimme hört, spricht er: *τίς εἶ κύριε; ὁ δὲ κύριος εἶπεν* etc. und zum Ueberfluss heisst es noch: „die Begleiter hörten die Stimme, sahen aber Niemand,“ d. h. Paulus sah Jemand. In Bezug auf diese Begleiter weichen zwar die übrigen Berichte der Apostelgeschichte ab, XXII, 3 ff., XXVI, 12 ff., doch berührt das nicht weiter unsere Untersuchung. Genug, für den Apostel war die Erscheinung des Herrn in jenem Augenblicke die Hauptsache, und desshalb kann die Zeit der Ekstase nicht absolut conform gesetzt werden mit dem Zeitpunct der Bekehrung. — Auch psychologisch nicht. Psychologisch enthält der Bericht in der Apostelgeschichte das Richtige, wenn er für ein, die ganze Natur des Apostels fast niederschmetterndes Ereigniss, ein *πεσεῖν, τρέμειν, οὐκ ἀναβλέπειν* uns giebt und den Apostel selbst körperlich afficirt und betäubt sein lässt. Angenommen, nur eine innere Spannung seines Gemüths, „die starken Eindrücke von der jungen Christengemeinde,“ hätten die Bekehrung des Apostels bewirkt, so wäre es selbst da psychologisch allein denkbar, dass er im Moment der Umwandlung Reue, Zerknirschung, wenigstens ein Versenktsein in sich selbst empfunden, nicht aber, dass er in wunderbare Verzückung gerathen sei. Aber wohl ist diese wunderbare Verzückung und Verrückung psychologisch denkbar irgend welche, auch nur kurze Zeit nach der Bekehrung. Und das ist es,

was wir von der Stelle 2 Cor. XII, 1 ff. behaupten. Diese Ekstase fällt nicht in den Moment der Bekehrung selbst, aber sehr bald darnach, und wenn der Apostel 2 Cor. XII, 1 von seiner Bekehrung mit einem καυχᾶσθαι sprechen will, so ist es ganz passend, den nachfolgenden Moment zu ergreifen, wo er die Fülle des neuen Lebens der Gnade nach seinem inwendigen Menschen erfahren, d. h. die Ekstase. Und so würden allerdings 2 Cor. XII, 1 ff. und Apg. IX, 1 coincidiren.

Hier stehen wir nun auch an dem Puncte, von dem aus einiges Licht auf den Bericht der Apostelgeschichte fällt.

In der Apostelgeschichte erkennen wir zwar nicht eine durch ein subjectives Interesse alterirte Darstellung, d. h. also, eine die Wahrheit der Dinge mit Absicht entstellende, bei der es allein auf eine Vertheidigung des Apostels Paulus in seiner apostolischen Würde ankäme, für welchen Zweck Paulus soviel als möglich wie Petrus und Petrus soviel als möglich wie Paulus erscheinen müsste (Baur a. a. O. S. 6). Von der Intention einer wirklichen Entstellung und von dieser selbst sprechen wir die Apostelgeschichte frei; aber wir stellen uns allerdings auf die Seite derer, die den concreten Inhalt der christlichen Vorgeschichte in dem Lichte traditioneller Anschauung gezeichnet finden[1]). Und dies tritt bei der Erzählung von der Bekehrung des Apostels deutlich hervor. Hat der Apostel eine Christophanie gehabt, wie wir aus seinen Briefen annehmen; weist er mannichfach darauf hin, dass seine Bekehrung eine höchst gewaltsame gewesen, so ist es am ungezwungensten, dieselbe in Veranlassung dieser Christophanie geschehen sein zu lassen. Dann könnte sich das ὤφθη im 1. Corintherbrief auf die Christophanie in der Apostelgeschichte beziehen und mit ihr identisch sein; wir sagen: könnte, nicht muss; das ὤφθη behält seine eigentlich sinnliche Bedeutung auch ohne alle Beziehung auf irgend welche Stelle; aber es könnte identisch sein und ist es wahr-

1) Vgl. Reuss, Gesch. der h. Schr. §. 208.

scheinlich. Hat ferner der Apostel eine oder mehrere solcher Ekstasen gehabt, wie er sie 2 Cor. XII, 1 ff. erzählt, besonders, wenn er sie kurz nach der Bekehrung gehabt hat, so war nichts für die umformende und ausmalende Tradition leichter, als dies Beides, Christophanie und Ekstase in Einen Act und in dieselbe Zeit fallen zu lassen, wie es die Apostelgeschichte eben thut; das Versetztwerden in den dritten Himmel im Corintherbrief wird das Umstrahlen des Herrn und des Apostels von himmlischem Lichtglanz, die ἄῤῥητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι, müssen eine bestimmte Beziehung zu dem Vorgange selbst erhalten und werden demnach in der Apostelgeschichte dem Herrn in den Mund gelegt.

Wir halten also die Objectivität der Erscheinung, wie sie auch die Apostelgesichte giebt, fest, indem wir die Einkleidung dieses Berichtes selbst als idealisirend gefärbt betrachten, wenigstens als der Kritik in den einzelnen Details Preis gegeben. Es ist wunderbar, wie dagegen Baur, a. a. O. S. 653 Anm., nachdem er sich früher so sehr gegen die Objectivität der Erscheinung Christi gewahrt, von einem wirklich an den Apostel ergangenen Ruf Christi, von äusserlich vernehmbaren Worten, redet. Baur spricht davon, warum Paulus sich gerade zum Apostel berufen glaubte und sagt: „Es geschah dies allerdings in Folge des an ihn ergangenen Rufes Christi; was ihm aber objectiv als der Ruf Christi erschien, war subjectiv betrachtet auch wieder der innere Zug seiner geistigen Natur.“ Es ist dies allerdings schillernd gesprochen, wie Baur es so trefflich versteht, wenn er sein Urtheil in einer ihm nicht ganz klaren Sache abzugeben beliebt; aber, wenn dieses „Auch wieder“ einen Sinn haben soll, so muss man annehmen, Baur habe, als er dies schrieb, an einen wirklichen, in Lauten wahrnehmbaren Ruf gedacht. Wie man freilich die Objectivität der Worte zugehen kann, die der Erscheinung aber leugnen will, wie das Eine nicht eben so wunderbar sein soll, als das Andere, das begreife, wer da will. Baur hat nicht gewusst, wie er mit der Auf-

erstehung dran ist; das geht auch noch aus so manchen andern Stellen hervor, z. B. wenn er anderwärts zugiebt, keine Exegese und keine Historie und keine Psychologie werde den Akt im Innern der Jünger erklären können, wodurch sie plötzlich von der tiefsten Niedergeschlagenheit in die höchste Begeisterung sich versetzt fühlten. Unter die entschiedenen Leugner einer Auferstehung Christi kann man darum Baur nicht rechnen. Seine gesunde Philologie hat ihn nicht über die betreffenden Stellen hinwegzugehen erlaubt, in denen die Auferstehung des Herrn doch gar zu deutlich gelesen wird, dagegen hat es ihm seine Philosophie doch nicht glauben lassen wollen. So weiss man bei diesem sonst durch Klarheit und klassischen Stil sich auszeichnenden Theologen gleichwohl nicht genau, wie er schliesslich über diese wichtigste aller Thatsachen der Welt- und Heilsgeschichte gedacht hat.

Wir bemerken noch einmal, auch in der Apostelgeschichte halten wir an der Wirklichkeit der Christophanie, was aber die Schilderung der Einzelheiten betrifft, darauf allzugrosses Gewicht zu legen, können wir uns nach dem Charakter des Buches nicht bewogen finden; es muss der Kritik immer unbenommen bleiben, der Genesis für die eigenthümliche Gestaltung der einzelnen Berichte nachzugehen, und so haben auch wir einen Versuch dazu gemacht. Doch wie auch die Gestaltung des Berichts durch die Tradition vor sich gegangen sein möge, der Bericht in der Apostelgeschichte ist für ein pragmatisches Verständniss ungenügend und kann erst zu einer Führung dienen, nachdem er durch die authentischen Zeugnisse des Apostels geprüft worden ist. Mit diesen begnügen wir uns, indem wir zu den bereits geprüften noch kurz ein letztes hinzufügen. Nämlich Gal. I, 15. 16: *ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεὸς . . . . . ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί* etc.

Man hat hierin einen Beweis finden wollen, dass die Bekehrung des Apostels nur in Folge einer innern Offenbarung vor sich gegangen. Dazu giebt uns Nichts ein Recht;

das „nur“ steht nicht da, und dass der Apostel die innere Offenbarung, die ihm immer gegenwärtig ist und mit der äussern Offenbarung Christi zugleich gegeben ward, in einem Briefe vorzugsweise erwähnt, in dem es ihm darum zu thun ist, es zu bekennen, dass Christus fort und fort in den durch ihn Ergriffenen das wirkende Princip ist, Gal. II, 8: *ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς, ἐνήργησε καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη*, ist sehr natürlich. Wollte man solche wagehalsige Kritik überall gelten lassen, so könnte man auch aus den so eben angeführten Worten schliessen: Paulus erkenne auch bei Petrus den Beruf zum Apostelamt erst in Folge von diesem *ἐνεργεῖν* Christi in Petrus an. Der Apostel will mit jenen Worten Gal. I, 15. 16 weiter gar nichts anzeigen, als dass er nach Gottes Rathschluss zum Apostelamt berufen sei; darum sagt er nicht bloss: *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί*, sondern setzt hinzu: *ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν*. Die Art und Weise, in der diese Apokalypse ihm ward, ist gar nicht genannt; selbst *ἐν ἐμοί* kann nicht für eine nur innere Apokalypse beansprucht werden. Es braucht dies nicht zu heissen: in meinem Innern; es kann heissen: an mir, an meiner ganzen Person, die Offenbarung seines Sohnes hat innerlich und äusserlich mir eine andre Lebensstellung gegeben; vgl. V. 24: *καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοί τὸν θεόν*, wo *ἐν ἐμοί* auch nicht heisst: in mir. In dieser Fassung gewinnt das *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί* einen viel gehaltvolleren Sinn.

Das Resultat unserer bisherigen Erörterung ist:

Die Hauptstellen für eine Christophanie, die Paulus gehabt hat, bleiben 1 Cor. IX, 1 und XV, 5 ff. Diese Stellen geben uns als einen dem Paulus ebenbürtigen Gewährsmann einer Christophanie den Petrus, dann den Jakobus, mit denen Paulus selbst verkehrt hat und deren Christophanie er als unmittelbar mit der Auferstehung des Herrn zusammenhängend berichtet; als Zeugen in zweiter Reihe die *δώδεκα*, ferner die

ἐπάνω πεντακόσιοι und noch einmal die ἀπόστολοι πάντες. Die Stelle 2 Cor. XII, 1 ff. sagt nichts von einer Christophanie aus, ist aber doppelt wichtig, darum, weil sie sehr deutlich den Charakter der Vision gegenüber dem einfachen ὤφθη selbst bis auf einzelne Worte kennzeichnet, dadurch die Realität des ὤφθη sichernd. Gal. I, 16 lässt die Christophanie zweifelhaft und die Stellen in der Apostelgeschichte können für sich nicht zu einem sichern Resultat führen, sprechen aber nach Vergleichung ihres substantiellen Inhalts mit den Aussagen in den Briefen mehr **für** als **gegen** eine Christophanie. Paulus selbst aber redet von diesen Christophanien, um diplomatisch die Auferstehung des Herrn dadurch zu beglaubigen, gegen welche Beglaubigung nichts Triftiges einzuwenden ist.

(Fortsetzung folgt.)

IX.

Das Gleichniss vom fruchtbringenden Acker bei Marcus 4, 26—29.

Ein Beitiag zur Charakteristik des Marcus-Evangeliums

von

D. F. Strauss.

Von den sieben Gleichnissreden, welche Matthäus in seinem 13. Capitel zusammenstellt, finden sich nur zwei bei sämmtlichen drei Synoptikern, nämlich die erste und dritte, die vom Säemann und vom Senfkorn; die vierte, vom Sauerteig, lesen wir nur noch bei Lucas; mit der fünften bis siebenten, den Parabeln vom Schatz im Acker, von der Perle und dem

Netze, steht Matthäus allein. Das Gleiche wird gewöhnlich in Betreff der zweiten Parabel, vom Unkraut im Acker (Matth. 13, 24—30. 36—43) angenommen, und bei Lucas ist sie wirklich ganz ausgefallen; während Marcus an derselben Stelle, nämlich zwischen der Gleichnissrede vom Säemann einerseits und der vom Senfkorn andrerseits, eine Parabel giebt, die man zu den ihm eigenthümlichen Stücken zu rechnen pflegt[1]).

Von derjenigen des Matthäus, an deren Stelle sie steht, ist sie in der That sehr verschieden. Dort wird das Himmelreich mit einem Manne verglichen, der guten Samen in seinen Acker säet; während aber die Leute schlafen, kommt sein Feind und säet heimlich Unkraut dazwischen, so dass seine Knechte, wie sie hernach mit dem Weizen auch Unkraut aufgehen sehen, nicht wissen, wo es herkommt, bis sie von dem Herrn belehrt werden, das habe ein ihm feindseliger Mensch gethan. Da sie es sofort ausreissen wollen, lässt das der Herr nicht zu, damit nicht mit dem Unkraut auch der Weizen ausgerauft werde, sondern heisst sie warten bis zur Ernte, wo es Zeit sein werde, beides zu sondern. Hier dagegen, bei Marcus, sagt Jesus, mit dem Reich Gottes sei es, wie wenn ein Mann Samen auf die Erde säe, sich hierauf die Nacht schlafen lege und Morgens wieder aufstehe, während unterdessen die Saat aufgehe nnd emporwachse, er wisse nicht wie. Denn von selbst trage die Erde Frucht, erst den grünen Halm, dann die Aehre, dann die vollen Körner in derselben. Endlich, wenn die Frucht ihre Reife erreicht habe, schicke der Herr die Sichel, weil die Ernte vorhanden sei. Hiernach ist die Parabel bei Marcus für's Erste dem Inhalt nach von der bei Matthäus verschieden, sofern in derselben Alles fehlt, was sich auf den Widersacher und das von ihm ausgesäete Unkraut bezieht; womit für's Andere auch der Sinn der Parabel ein ganz anderer wird, indem dort Alles auf die Mischung und Scheidung von Weizen und Unkraut oder Guten und Bösen, hier auf das unvermerkt und von selbst vor sich gehende Wachsthum der Saat, d. h. des Reichs Gottes, hinausläuft.

Will man nun aber diesen Sinn oder die Moral des Gleichnisses bei Marcus bestimmter formuliren, so kommt man in Verlegenheit. Das bei Matthäus will erstlich die Thatsache

1) Z. B. de Wette im exeget. Handbuch, II, S. 187; Baur, krit. Untersuchungen über die vier kanonischen Evangelien, S. 542.

der Mischung der Guten und Bösen (man gestatte der Kürze wegen hier diese ungenaue Bezeichnung) in der Welt erklären, und zweitens dem Christen sein Verhalten dabei vorzeichnen, dass er nämlich nicht vorschnell schon jetzt eine Ausrottung der letzteren verlangen, sondern in der Aussicht auf die künftige Sonderung beider Theile am Ende der Welt sich gedulden solle. Das hat Hand und Fuss und ist ganz in der Art der übrigen Gleichnissreden in den drei ersten Evangelien. Die Parabel bei Marcus stellt gleichfalls eine Thatsache vor Augen, dass nämlich das Reich Gottes ohne Zuthun der Menschen durch innere Triebkraft von selbst gedeihe; aber fragen wir nach der Lehre, die für uns daraus hervorgehe, so finden wir eine solche weder ausgesprochen, noch angedeutet, und wenn wir selbst eine daraus ziehen wollten, so wäre es die bedenkliche des Gehenlassens und die Hände in den Schoos-Legens, die nicht in Jesu Sinne liegen kann. So will die Parabel bei Marcus in keiner Weise auf sich selbst stehen, sondern neigt sich unvermeidlich auf die Seite, und zwar wird diess die Seite derjenigen Parabel des ersten Evangeliums sein, an deren Stelle sie im zweiten steht.

Mit dieser hat sie, wenn wir beide noch genauer zusammenstellen, bei aller Abweichung doch auch auffallende Aehnlichkeit. Beiderseits ein Mann, der Samen in den Acker säet; dass es guter Samen ist, wird zwar nur bei Matthäus im Gegensatz zu dem später hinzukommenden Unkraut gesagt, versteht sich aber bei Marcus von selbst. Dann schlafen beiderseits die Leute, nur dass diess bei Marcus weiter ausgeführt und als abwechselndes Schlafen und Aufstehen über einen längern Zeitraum ausgedehnt ist; der Zug mit dem Feind, der Unkraut aussäet, fehlt bei Marcus, und ebenso, dass sofort unter dem Weizen Unkraut zum Vorschein kommt; aber das Aufgehen der Saat und auch etwas von Verwunderung darüber findet sich auf beiden Seiten, nur ist es bei Matthäus die Mischung mit Unkraut, worüber die Knechte sich wundern, bei Marcus das (breit ausgemalte) Heranwachsen der Saat überhaupt, von dem der Herr nicht weiss, wie es damit zugegangen. Ebenso fehlt dann natürlich am Schlusse bei Marcus die Sonderung von Weizen und Unkraut, weil das letztere bei ihm gar nicht vorhanden ist; aber die Erndte macht doch hier wie dort den Schluss. Wir sehen also: mit Ausnahme der von Marcus weggelassenen Züge, die sich auf das Unkraut beziehen, ist beiden Parabeln

Alles gemeinschaftlich, nur dass bei Marcus die Züge des allmähligen Verfliessens der Zeit und des unmerklichen Aufwachsens der Saat breiter als bei Matthäus ausgemalt sind. Diese Ausmalung hat aber für sich so wenig Bedeutung, erscheint vielmehr so lahm und müssig, dass man unmöglich kann sagen wollen, um für sie Raum zu schaffen, habe der Verfasser des Evangeliums jene andern Züge ausgeworfen; sondern umgekehrt, um die durch Entfernung jener Züge entstandenen Lücken einigermassen zu füllen, die Parabel nicht gar zu mager werden zu lassen, hat er jene breiten ausmalenden Striche als Lückenbüsser eingeschoben.

Was konnte ihn nun aber bewegen, jene Züge auszulassen? was war ihm an der Parabel, wie sie ihm bei Matthäus vorlag, nicht recht? Matthäus giebt uns die Parabel, wie auch die vom Säemann, in doppelter Form, erstlich von ihrer schönen bunten Seite, als Bilderrede, und dann von der Kehrseite, die ihr Gewebe bloslegt, in der Auslegung. Was in der ersten Form das Unkraut ist, sind in der andern die gottlosen Menschen; was dort der Feind, ist hier der Teufel. Konnte nun der Verfasser des zweiten Evangeliums daran Anstoss nehmen, die Vermischung der Guten mit Bösen in dieser Welt dem Teufel zugeschrieben und die Scheidung beider Elemente am jüngsten Tage in Aussicht gestellt zu finden? Das war ja die herrschende Ansicht der Zeit, die Marcus nicht minder als Matthäus theilt; wenn er in der Erklärung der Parabel vom Säemann (4, 15) ohne Anstand den Satan als denjenigen namhaft macht, welcher den in die Herzen gestreuten Samen des Gottesworts wegnimmt, so konnte es ihm nicht zuwider sein, denselben ein andermal mit verändertem Bilde als denjenigen zu betrachten, der den bösen Samen unter den guten streue. In der Deutung der hierher gehörigen Züge der Parabel also konnte ihm nichts gegen den Sinn sein; ob vielleicht in den Bildern derselben etwas dergleichen lag?

Das Bild von der Aussaat ist ein indifferenter Zug, der sich für das Böse wie für das Gute gebrauchen liess; dazu kommt dann aber, dass derjenige, der den bösen Samen ausstreut, als Feind oder feindseliger Mensch, ἐχθρὸς und ἐχθρὸς ἄνθρωπος, bezeichnet wird. Dieser Ausdruck klingt bei Kennern der ältesten patristischen Literatur an ein merkwürdiges Denkmal des Parteitreibens der christlichen Urzeit an. In dem Schreiben an Jacobus, das den clementinischen Homilien voransteht, klagt Petrus, dass etliche aus den Hei-

den seine gesetzliche Verkündigung verworfen und die gesetzlose und nichtswürdige Lehre des feindseligen Menschen angenommen haben. Dass unter diesem ἐχϑρὸς ἄνϑρωπος in einer ebionitischen Schrift kein andrer als der Apostel Paulus gemeint sein kann, versteht sich von selbst; im Verlauf der Homilien erscheint als der Widersacher des Apostels Petrus zwar der Magier Simon, dass aber dieser in den Clementinen nur die Karikatur des Heidenapostels ist, kann als eines der sichersten Ergebnisse der neueren Forschungen über die älteste Kirchengeschichte betrachtet werden. Der Ursprung der pseudoclementinischen Schriften, wie sie uns jetzt vorliegen, fällt freilich erst in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr.; aber gerade die Epistola Petri mit ihrem ἐχϑρὸς ἄνϑρωπος gehört ohne Zweifel einer ältern Grundschrift an[1]), und dass die Polemik gegen den Apostel Paulus in diesen Schriften schon aus viel frühern Zeiten stammt, erhellt aus dem Umstande, dass sie vielfach mit demjenigen zusammentrifft, was wir über die judaistischen Gegner des Apostels aus dessen eignen Briefen wissen.

Nun lässt sich zweierlei denken. Entweder war mit dem ἐχϑρὸς ἄνϑρωπος, der unter den Weizen (der urapostolischen Verkündigung) das Unkraut (seiner Neuerungen) säet, schon in der Gleichnissrede bei Matthäus der Heidenapostel gemeint. Diese Annahme kann sich darauf berufen, dass die am Ende der Welt durch die Engel aufzubringenden Uebelthäter V. 41 als οἱ ποιοῦντες τὴν ἀνομίαν bezeichnet werden, und muss sich insbesondere denen empfehlen, die auch in dem ἐλάχιστος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν Matth. 5, 19 eine Anspielung auf den ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων 1 Kor. 15, 9 finden. Uns ist sie sowohl für die Stelle der Bergrede zu unsicher, als uns in Betreff des ἐχϑρὸς der Parabel die Deutung desselben geradezu auf den διάβολος im Wege zu stehen scheint. Wir möchten uns daher mit der andern möglichen Annahme begnügen, dass nämlich in der schon ohne ihr Zuthun vorhandenen Parabel die Ebioniten das Bild der Wirksamkeit des ihnen widrigen Apostels gesehen haben, und daher die Bezeichnung des Unkrautsäers in derselben unter ihnen zu einer gewöhnlichen Benennung des Heidenapostels geworden sei. Ein solches Parteischlagwort nun aber, woran versteckte Judaisten sich erbauen und halten, paulinisch Denkende sich

1) S. Hilgenfeld, der Ursprung der pseudoclem. Recognitionen und Homilien. Theol. Jahrbücher, 1854, S. 494.

stossen konnten, vertrug sich weder mit der conciliatorischen Tendenz des dritten, noch mit der neutralen Stellung des zweiten Evangelisten, und daraus erklärt sich, sowohl warum Lucas die Parabel, aus der jener Zug nicht füglich zu entfernen war, ganz wegliess, als warum Marcus, der die Parabel nicht ganz missen wollte, durch Herausnahme jenes Zugs ein so seltsam ausgebeintes Gleichniss, ein Ding ohne Hand und Fuss zu Stande brachte, dergleichen von Jesu selbst gewiss niemals gekommen ist.

X.

Die johanneische Theologie

und ihre neueste Bearbeitung,

von

D. A. Hilgenfeld.

(Schluss.)

2. Die johanneische Auffassung der geschichtlichen Religion.

Gehört ein so principieller Gegensatz, wie wir gesehen haben, einmal zu der Grundansicht der johanneischen Theologie, so lässt es sich von vorn herein nicht anders erwarten, als dass derselbe die ganze Auffassung der geschichtlichen Religion beherrschen wird. Wirklich behauptet die neuere Kritik, dass die johanneische Theologie die beiden Hauptgestalten der geschichtlichen Religion, das Christenthum und das Judenthum, wie Licht und Finsterniss einander gegenüberstellt. Sie nimmt hier einen Anti-Judaismus wahr, welcher sogar den Paulus überbietet. Und hat sie mit dieser Wahrnehmung Recht, so ist es ganz unmöglich, die Briefe und das Evangelium auf den judenchristlichen Apostel Johannes, zumal als Verfasser der Apokalypse, zurückzuführen. Es ist daher sehr begreiflich, dass Weiss von einem so strengen und ausschliessenden Gegensatze, in welchem das johanneische Christenthum zum Judenthum stehen soll, nichts

wissen will, vielmehr die nach seiner Meinung „vielfach zu sehr in Schatten gestellte und verleugnete Seite des johanneischen Lehrbegriffs“ hervorhebt, welche seinen Zusammenhang mit dem Alten Test. und mit den Grundanschauungen der Urapostel hervortreten lasse (S. 190). Die Verkennung dieses Zusammenhangs soll nur der negativen Kritik Vorschub geleistet haben, welche die johanneischen Schriften aus dem Kreise der apostolischen Lehrentwickelung hinaus in die gnostischen Bewegungen des zweiten Jahrhunderts versetzen wolle. Dagegen will Weiss ihr Heimathsrecht in dem geistigen Lebenskreise des apostolischen Zeitalters zur Anerkennung bringen und den wesentlichen Bruch des Evangelisten mit der ATlichen Vergangenheit durch die Nachweisung widerlegen, wie sehr derselbe mit seiner ganzen religiösen Vergangenheit in dem Alten Test. wurzle (S. 244). Und Weizsäcker (S. 621) findet in dieser Nachweisung, welche seines Wissens nirgends in so vollständiger Weise geführt sei, einen höchst erfreulichen Beitrag zur Widerlegung der „oberflächlichen Urtheile, als stehe der Verfasser des Evangeliums dem Judenthum, überhaupt dem geistigen Gebiete des Urchristenthums und der Urapostel schon ganz fern[1]).“

Dass Weiss den entschiedenen Anti-Judaismus der johanneischen Theologie wirklich umgestossen haben sollte, wird aber von vorn herein sehr zweifelhaft, wenn man ihn von der erwiesen falschen Erklärung der Stelle Joh. 4, 22 ausgehen sieht, wie wenn der johanneische Christus sich in seiner geschichtlichen Stellung, auch gegenüber den Samaritern, durchaus als Jude gefühlt hätte. Da der johanneische Christus sich von den Juden, zu welchen ihn die Samariterin rechnet, vielmehr bestimmt unterscheidet, so enthält diese Stelle auch nicht einmal einen scheinbaren Widerspruch gegen Joh. 1, 17, wo die durch Christum eingeführte Gnade so entschieden als völlig erhaben über das mosaische Gesetz dargestellt wird. Auch dem Judenthum gilt das *ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε*, so dass es in dieser Hinsicht gar nichts voraus hat vor dem edlern Heidenthum, welchem der Paulus der Apostelgeschichte 17, 23 das *ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε* verkündigt. Eben desshalb, weil auch dem Judenthum das Licht der höchsten Gotteserkenntniss noch fehlt, fällt es mit

1) Auch der Recensent in dem theolog. Literaturblatte 1862, Nr. 79 S. 945 findet diesen Abschnitt der Weiss'schen Darstellung besonders gelungen.

in die ungebrochene Herrschaft der Finsterniss, welche die ganze vorchristliche Zeit noch umnachtete (Joh. 1, 5). Dagegen macht Weiss (S. 193 f.) nun freilich mit besonderm Nachdruck die Gottesoffenbarung in dem Judenthum geltend. Dass die johanneische Theologie in dem Judenthum eine Gottesoffenbarung anerkennt, lässt sich gewiss nicht leugnen, wenn man auch nur die Thatsache bedenkt, dass die heilige Schrift des Alten Test. Weissagungen enthält, welche durch die Erscheinung des Erlösers erfüllt worden sind[1]). Ueberdiess wird die unauflösliche Geltung derselben Joh. 10, 35 vorausgesetzt. Allein diese Thatsache reicht noch keineswegs, wie Weiss S. 106 meint, dazu aus, um die Ansicht zu widerlegen, welche die johanneischen Schriften aus dem geschichtlichen Kreise der apostolischen Zeit herausreissen und in eine häretisch-gnostische Sphäre versetzen wolle. Als Gotteswort in mehrfachem Sinne, zunächst als das Wort des Juden-Gottes an sein Volk, dann auch als typische Andeutung der höchsten Gottesoffenbarung, welche in den Propheten sogar blitzartig hervorleuchtete, haben selbst die Gnostiker das Alte Test. anerkannt[2]). Und leicht kann man sich davon überzeugen, dass auch die johanneische Anerkennung der ATlichen Religion als einer wirklichen Gottesoffenbarung durchaus doppelseitig ist[3]). In der Hauptstelle Joh. 5, 37 f. sagt Jesus den Juden, welche doch recht eigentlich die Offenbarung Gottes zu besitzen glaubten, geradezu, dass sie von Gott weder eine Stimme je gehört, noch seine Gestalt gesehen haben (V. 37). Es hilft nichts, mit Weiss S. 104 dieses Wort nur auf die Juden der offenbarungslosen Zeit zu beziehen. Wir sehen hier vielmehr der johanneischen Ansicht von der Gottesoffenbarung in dem Alten Test. tief auf den Grund. Ein wirkliches Hören der Stimme Gottes oder ein Schauen seiner Gestalt, wie es die Juden in der ihnen ertheilten Offenbarung zu besitzen glaubten[4]), wird ja von vorn herein ausgeschlossen durch die johannische Grund-

1) Joh. 1, 23. 2, 16. 17. 22. 6, 45. 7, 38. 12, 14 f. 13, 18. 15, 25. 17, 12. 19, 24. 36. 37.

2) Vgl. m. joh. Lehrbegriff S. 207 f.

3) Von einer solchen Doppelseitigkeit giebt das antichristliche Wort des Kaiphas Joh. 11, 49 f., welches gleichwohl als hochpriesterliche Prophetie die ganze Bedeutung des Erlösungstodes enthält, von vorn herein ein schlagendes Beispiel.

4) Die Beispiele aus dem Alten Test. hat Hengstenberg in seinem Commentar II, 329, ohne zu ahnen, wie sehr er auf diese Weise den Anti-Judaismus dieses Evangelium bestätigt, zusammengestellt.

ansicht, nach welcher nur dem eingeborenen Sohne ein solches Hören und Schauen möglich ist[1]. So wenig das Alte Test. nach dieser Grundansicht eine eigentliche Offenbarung Gottes bieten kann: so enthält es gleichwohl ein Wort Gottes, nur dass die Juden, weil sie an den Gottgesandten nicht glaubten, dasselbe nicht bleibend in sich haben (V. 38). Das prophetische Gotteswort hat in dem Judenthum so wenig eine bleibende Stätte, dass es erst in dem gottgesandten Erlöser seinen Abschluss findet. Es soll ja eben eine irrige Meinung der Juden sein, in den heiligen Schriften, deren Bedeutung lediglich das Zeugniss über Christus ist, das ewige Leben zu besitzen[2]. Um dasselbe zu erhalten, muss man sich an Christus wenden (Joh. 5, 40). Dieser ist der Gesandte Gottes in einem so ausschliesslichen Sinne[3], dass er Joh. 10, 8 von der ganzen ATlichen Vergangenheit sagen kann: *πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ, κλέπται εἰσὶν καὶ λῃσταί*, was sich wie Joh. 1, 5 auf die ganze ATliche Vergangenheit bezieht und keineswegs auf die damaligen falschen Volksführer zu beschränken ist[4]. Vollends bei dem Gesetze als dem eigentlichen Kerne der ATlichen Religion, der Grundlage des eigentlichen Judenthums, lässt sich die anerkennende Stellung, welche Weiss S. 111 f. behauptet, gar nicht festhalten. Dass das Gesetz als eine Gottesoffenbarung gilt, hebt die gegensätzliche Stellung des johanneischen Christenthums zu demselben gar nicht auf. Der johanneische Christus spricht von dem Gesetze ja durchgängig so, wie jemand, der mit demselben gar nichts mehr

---

1) Joh. 1, 18. 6, 46, vgl. Clem. Hom. XVIII, 4: *ὕψιστος, ἀφ᾽ οὗ οὔτε ἀγαθὴ οὔτε κακὴ ἠκούσθη φωνή.*

2) Ueber Joh. 5, 39 stimmen R. Rothe (theol. Stud. u. Krit. 1860, I, S. 67) und Weiss (S. 106) mit meiner Erklärung (joh. Lehrbegr. S. 213, Evangelien S. 272) überein.

3) Vgl. Joh. 3, 34. 5. 36. 38. 6, 29. 7, 29. 8, 42. (auch 9, 7 die Deutung von *Σιλωάμ*) 10, 36. 11, 42. 17, 3. 8. 18. 21. 23. 25. 20, 21. Nur Johannes, der Vorläufer Jesu, wird sonst noch als von Gott gesandt bezeichnet (Joh. 1, 6. 3, 28).

4) Bei Meyer, auf welchen Weiss mich verweist, finde ich anstatt einer Widerlegung meiner Ansicht nur die nichtssagende Berufung auf Joh. 5, 39. 45 und sogar auf 4, 22. Eben das ist so bezeichnend, dass der johanneische Christus nicht bloss von den Tagen Johannes des Täufers an bis jetzt (wie Matth. 11, 12) das Himmelreich Gewalt leiden und Räuber es an sich reissen lässt, sondern alle, die vor ihm als Leiter oder Hirten der Gottesgemeinde gekommen waren, für Diebe und Räuber erklärt.

zu thun hat[1]). Aus Joh. 7, 22. 23 ist wahrlich nicht zu schliessen, dass er den gesetzlichen Sabbat und die Beschneidung im Princip anerkenne. Der johanneische Christus erörtert hier das Verhältniss von Sabbat-Gesetz und Beschneidung nur dialektisch, um nach dem Vorgange von Matth. 12, 5 f. den jüdischen Vorwurf in sich selbst zu vernichten. Die Juden, welche ihm die Nicht-Beobachtung des Gesetzes vorwerfen, beobachten das Gesetz selber nicht, woraus nicht entfernt mit Weiss S. 115 zu folgern ist, dass Jesus selbst von ihnen das Halten des Gesetzes fordere[2]). Weiss behauptet zwar, der johanneische Christus erkenne die Gültigkeit des Gesetzes sogar für sich und die Seinen immer noch an, so weit nicht im einzelnen Falle die Rücksicht auf sein einzigartiges Verhältniss zu Gott ihn für seine Person darüber hinaushob. Dieses einzigartige Verhältniss zu Gott, nach welchem Christus sich Joh. 5, 17 f. über das Sabbat-Gesetz schlechterdings hinaussetzt, ist aber so wenig eine vereinzelte Ausnahme, dass es vielmehr gerade die Allgemeinheit seiner Stellung zu dem Gesetze ausdrückt. Eben in dieser Stelle sieht man wieder dem Verhältniss des johanneischen Christus zu dem Gesetze tief auf den Grund. Wegen seines unmittelbaren Verhältnisses zu einem Gotte, welcher in der Ewigkeit seines Schaffens über den Wechsel von Schaffen und Ausruhen erhaben ist, kann der johanneische Christus auch an das Sabbat-Gesetz, wie es auf eine göttliche Sabbat-Ruhe gegründet war, gar nicht mehr gebunden sein. Das jüdische Gesetz ist ja gerade das Gesetz des Kosmos[3]), aber der Erlöser ist nicht aus diesem Kosmos[4]). Dass er und seine Jünger, wie eben das Johannes-Evangelium berichtet, wiederholt zu den jüdischen Festen nach Jerusalem reisen und sich hier in dem Tempel bewegen, setzt nicht so unwidersprechlich, wie Weiss S. 114 meint, die fortdauernde Betheiligung Christi und seiner Jünger an dem Tempel-Cultus voraus, wie wenn sonst

---

1) Joh. 7, 19. 22. 8, 17. 10, 34. 15, 25, vgl. 7, 51. 19, 7. Gerade so bezeichnet der Evangelist die gesetzlichen Feste nur als Juden-Feste, Joh. 2, 13. 5, 1. 6, 4. 7, 2. 11, 55, vgl. 19, 42.

2) Eben so wenig denkt Paulus daran, die Beobachtung des Gesetzes von seinen judaistischen Gegnern zu fordern, wenn er ihnen Gal. 6, 13 den Widerspruch ihrer eigenen Nicht-Beobachtung gegen die Beschneidungs-Umtriebe vorhält.

3) Vgl. Joh. 15, 25 (ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν) mit 15, 18. 19, wo von dem Hass des Kosmos gegen das Christenthum die Rede ist.

4) Joh. 8, 23. 17, 14. 16.

in dem Conflict mit der herrschenden Partei auch diese Verachtung des Tempel-Cultus an heiliger Stelle zur Sprache gekommen sein müsste. Der Bruch des johanneischen Christus mit dem Judenthum, wie er gerade bei seinem Auftreten in Jerusalem hervortritt, ist von vorn herein so durchgreifend, dass die Aeusserlichkeit des Tempel-Cultus, über welchen Joh. 4, 21 f. ohnehin das Nöthige gesagt ist, gar nicht besonders zur Sprache zu kommen brauchte. Die johanneische Theologie sieht auf die kosmische Gesetzes-Religion von der Adler-Höhe eines über alles Kosmische erhabenen Bewusstseins herab.

Der ganze Schein eines wirklichen Anschlusses der johanneischen Theologie an das Judenthum löst sich überall bei schärferer Betrachtung vollständig auf. Christus erkennt wohl Joh. 4, 44 Judäa als seine Heimath an, aber nur so, dass er gerade hier am allerwenigsten Anerkennung findet[1]). Das jüdische Volk ist sein Eigenthum (Joh. 1, 11), aber gerade hier hat er so gut wie gar keine Aufnahme gefunden. Das Manna in der Wüste war eine Vorbildung des Erlösers, aber das wahrhaftige Himmelsbrod ist noch gar nicht von Moses, sondern erst von Gott in der Sendung des Erlösers gegeben[2]). Das Paschalamm, welchem nach dem Gesetze 2 Mos. 12, 46 kein Bein zerbrochen werden durfte, ist gleichfalls ein Vorbild des gekreuzigten Erlösers, aber nur so, dass das gesetzliche Opfer durch das grosse Opfer des Erlösungstodes alle seine Bedeutung verliert[3]). Den Tempel

1) Wie **Meyer**, so lässt sich auch **Weiss** S. 122. 258 von der längst widerlegten Erklärung nicht abbringen, dass Joh. 4, 44, wie in den ältern Evangelien, Galiläa die Heimath Jesu sei. Vgl. dagegen diese Zeitschr. 1862, I, S. 14 f.

2) Joh. 6, 31 f. Eine neue Probe seiner Schrifterklärung hat **Ewald**, welcher, nachdem seine „Jahrbücher der biblischen Wissenschaft" am delirium tremens gestorben zu sein scheinen, in den „Göttinger Gelehrten Anzeigen" kaum noch Schaden anrichten kann, an dieser Stelle gegeben, indem er die Worte V. 32: *οὐ Μωυσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν*, so ausdrückt: allein der Wahrheit gemäss hat nicht Moses **damals**, sondern Gott (doch wohl nicht damals!) ihnen das Himmelsbrod gegeben (Joh. Schriften I, S. 233). Hier lässt sich ja nicht einmal ein Gegensatz gegen die Stelle Ps. 78, 24 (*καὶ ἔβρεξεν αὐτοῖς μάννα φαγεῖν καὶ ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς*) verkennen.

3) Joh. 19, 36 f. Da die ganze Darstellung des Leidens Jesu in dem Johannes-Evangelium auf das Zusammentreffen seines Todes mit dem gesetzlichen Pascha-Opfer hinzielt (vgl. meine Evangelien S. 302 f.,

zu Jerusalem kann Christus Joh. 2, 16. 17 noch das Haus seines Vaters nennen[1]), und das Judenthum ist nach Joh. 4, 22 wirklich in gewissem Sinne schon eine Verehrung des wahren Gottes. Und doch fällt erst in dem Christenthum die äusserliche Gebundenheit wie die innerliche Beschränktheit dieser Gottesverehrung hinweg[2]). Es ist also nicht, wie Weiss S. 115 sagt, erst der Evangelist, sondern schon sein Christus selbst, welchem das Gesetz als solches für abgethan gilt. Ebenso wenig ist es richtig, wenn Weiss S. 119 f. bei Johannes gleichwohl noch so viel Anerkennung des Gesetzes herausbringt, dass es das Thun der Wahrheit wirken, den Zug zum Göttlichen erregen soll. Das Sein aus Gott oder aus der Wahrheit (Joh. 8, 47. 18, 37), welches die Bedingung des willigen Hörens Christi ist, das Thun der Wahrheit Joh. 3, 21 ist wahrlich nichts, was dem gesetzlichen Judenthum irgendwie eigenthümlich wäre. Auch in der Heidenwelt hat Christus, wie Weiss S. 124 selbst zugeben muss, von vorn herein Schafe, welche gar schon Kinder Gottes heissen können (Joh. 10, 16. 11, 52). Mit welchem Rechte kann Weiss also S. 126 sagen, Johannes neige dahin, die Einheit beider Testamente hervorzuheben? Im Gegentheil giebt die johanneische Theologie selbst da, wo das Christenthum auch nach ihrer Fassung mit dem Alten Test. am unmittelbarsten zusammenhängt, selbst bei der ATlichen Messias-Weissagung und ihrer Erfüllung durch die Erschei-

---

Paschastreit S. 146 f. 221 f.), geht es nicht an, mit Brückner und Weiss S. 114 nach Grotius die Joh. 19, 36 angeführte Schriftstelle in Ps. 34, 21 anstatt in 2 Mos. 12, 46 zu finden. Gerade bei dem Erlösungsopfer, welches die Aufhebung des ganzen ATlichen Opferwesens in sich schliesst, sollte Weiss am wenigsten davon reden, dass Johannes mit den ATlichen Vorstellungen, auf welche er zurückgreift, nicht gebrochen habe (S. 136 f.).

1) Was Meyer (S. 122) aus dieser Benennung gegen mich folgert, ist längst in meinem joh. Lehrbegriff S. 114 f., Evangelien S. 333 (dazu theol. Jahrb. 1857, S. 516) entkräftet worden. Auch der Gnostiker Basilides konnte den Einen Tempel des Mosaismus als Verkündigung des *μονογενὴς κόσμος*, der aus dem Urwesen hervorgegangenen Lichtwelt ansehen, vgl. Clemens v. Alex. Strom. V, c. 11 §. 75 p. 690.

2) Joh. 4, 21. 23. Beachtung verdient in dieser Hinsicht auch Joh. 8, 54, 55: *ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι θεὸς ὑμῶν* (Tischendorf *ἡμῶν*, was nur auf eine oratio directa wie 10, 36 führen, den Sinn nicht ändern würde) *ἐστίν, καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν, ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν· καὶ ἐὰν εἴπω ὅτι οὐκ οἶδα αὐτόν, ἔσομαι ὅμοιος ὑμῶν ψεύστης*. Es ist also ein blosses Vorgeben (vgl. 9, 19. 41), ja ein *ψεῦδος* der Juden, den höchsten Gott und seine Erkenntniss, welche erst Christus bringt, schon zu haben.

nung des Erlösers, ihre Erhabenheit über alles Jüdische deutlich kund. Der ATliche Messias-Begriff, auf dessen Anerkennung Weiss S. 151 f. besondres Gewicht legt, ist ja so sehr die niedrigste Grundlage des christlichen, dass die Jünger in dem Johannes-Evangelium mit jenem Begriffe, zu welchem sich nach den ältern Evangelien erst so spät Petrus erhoben hat, von vorn herein anfangen. Dieser Messias-Glaube steht so tief, dass die Jünger immer noch erst zum Glauben gelangen sollen (Joh. 11, 15). Welcher weite Abstand liegt zwischen dem Sohne Gottes als König von Israel, welchen Nathanael Joh. 1, 50 in Jesu anerkannt[1]), und dem alles wissenden, von Gott ausgegangenen Gottessohne, oder dem entwickelten Erlöser-Begriffe des Christenthums, zu dessen Anerkennung die Jünger erst zuletzt Joh. 16, 30 gelangen! Und das Gebot der Liebe, welches Jesus seinen Jüngern hinterlässt[2]), erscheint hier eben desshalb als ein neues, weil es gar nicht mehr wie Matth. 22, 37 f. an das Gesetz des Alten Test. (3 Mos. 19, 18) angeschlossen wird[3]). Als die Religion der Liebe, welche in dem Erlöser ihr Urbild hat, steht das Christenthum über der jüdischen Gesetzesreligion, als die Religion der freien Freundschaft mit Gott über der Religion der Knechte, welchen das Thun des Herrn noch verborgen ist (Joh. 15, 14. 15).

Alles zusammengefasst[4]), hat die Doppelseitigkeit der Gesetzes-Religion, welche schon bei Paulus ebensowohl nach

---

1) Der johanneische Christus nimmt übrigens die Benennung als βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων nicht so, wie bei Matth. 27, 11, Marc. 15, 3, Luc. 23, 3, ausdrücklich an, sondern weist zwar nicht das Königthum, wohl aber das jüdische Königthum ebenso entschieden ab, wie es auch die Juden nicht anerkennen, Joh. 18, 36 f. vgl. 19, 15 f. 21. In meiner Schrift über die Evangelien S. 314, Z. 31 f. lese man: „Lassen nun die Synoptiker diese Frage durch eine Bejahung Jesu beantwortet werden, während Jesus auf weitere Anklagen bei Matthäus und Marcus nichts antwortet“ u. s. w.

2) Vgl. 1 Joh. 3, 11. 23. Joh. 13, 34. 15, 12.

3) Vgl. m. joh. Lehrbegr. S. 283 f. Wie Weiss S. 172 gerade hier eine Ansicht wahrnehmen kann, welcher das Christenthum nicht als Gegensatz, sondern nur als die Vollendung der ATlichen Religion, als ein vollkommenes Gesetz erscheine, ist mir räthselhaft. Freilich kommt auch bei den andern Auslegern von Joh. 13, 34 der Begriff der Neuheit noch gar nicht zu seinem Rechte.

4) Trüge der Meyer'sche Commentar nicht auch in der 4. Auflage gar zu augenfällig seinen unbegründeten Gegensatz gegen die sichersten Ergebnisse der neuern Kritik (z. B. gegen die Beziehung des Lanzenstichs Joh. 19, 34. 37 auf den Glauben der Heidenwelt) zur Schau: so könnte ich in dieser Hinsicht noch vieles sagen. Allein ein Schrift-

dem Buchstaben im Christenthum aufgehoben, als auch nach dem Geiste in demselben enthalten ist, in der johanneischen Theologie durch den metaphysischen Gegensatz einer reinen Geister-Welt und der sinnlichen Körper-Welt ihren geschärften Ausdruck erhalten. In dieser Hinsicht trifft die johanneische Theologie nicht nur mit dem Anti-Judaismus einer paulinischen Schrift des zweiten Jahrhunderts, der Testamente der 12 Patriarchen[1]), sondern auch mit dem halbgnostischen *Κήρυγμα Πέτρου* auffallend zusammen, welches das Christenthum als eine neue, zur vollkommenen Gnosis entwickelte Gottesverehrung der heidnischen wie der jüdischen gegenüberstellt und dieser gar die wirkliche Verehrung des wahren Gottes abspricht[2]).

Der principielle Dualismus und der Anti-Judaismus der johanneischen Theologie sind also die Grundlage für jene geistige Auffassung des Christenthums, welche dem Johannes-Evangelium mit Recht den Namen des pneumatischen verschafft hat. Diese Geistigkeit schwebt immer noch in der Luft und erhält eine ganz verschwommene und verwaschene Gestalt, so lange man sie nicht in ihrer geschichtlichen Vermittelung auffasst. Nur im Gegensatze gegen den Kosmos, welcher den wahren Gott nicht erkennt, und gegen das Judenthum als die Religion des Kosmos ist das Christenthum

---

ausleger, welcher meine Ansichten von vorn herein verwirft und sich z. B. bei der Stelle Joh. 8, 44 gar nicht einmal um das, was ich in meiner Schrift über die Evangelien S. 288 Anm. 2 längst gegen seine Einwendung bemerkt habe, irgend bekümmert, verdient eine nähere Auseinandersetzung nicht. Aehnlich ist auch in der neuesten (4.) Auflage des Commentars zum Galaterbriefe Meyer's Anmerkung über meine „baare sprachliche Unkunde" zu Gal. 4, 17, trotz meiner Verantwortung in dieser Zeitschrift 1860, S. 137, harmlos stehen geblieben. Es war mir lange ein Räthsel, woher in den Commentaren des früher unbefangenern Meyer eine so beeiferte und grundsätzliche Bestreitung der neuern Kritik, namentlich meiner Untersuchungen, bis ich den Namen des Hrn. Oberconsistorialraths Meyer unter den Haupt-Patronen des verunglückten Hannover'schen Katechismus fand.

1) Von den Juden heisst es Test. Levi c. 5 *ὅτι πᾶν πνεῦμα πονηρὸν εἰς αὐτοὺς προσβάλλει*, Dan. c. 5: *ὁ ἄρχων ὑμῶν ἐστὶν ὁ Σατανᾶς.*

2) Bei Clemens v. Alex. Strom. VI, c. 5 §. 39—41 p. 715 sq. Sind die Heiden *ἀγνοίᾳ φερόμενοι καὶ μὴ ἐπιστάμενοι τὸν θεόν, ὡς ἡμεῖς κατὰ τὴν γνῶσιν τὴν τελείαν*, so heisst es hier doch auch weiter: *Μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ.* Setzt man an die Stelle der Heiden die halbheidnischen Samariter, so hat man den besten Commentar zu Joh. 4, 22.

die Offenbarung und Erkenntniss des wahrhaftigen Gottes, welche lediglich durch den eingeborenen Sohn in seiner irdischen Erscheinung vermittelt werden konnte. Die irdische Erscheinung des Erlösers ist daher die grosse Krisis, durch welche die Kinder des Lichts und der Finsterniss, Gottes und des Teufels in der Menschheit von einander geschieden werden, in welcher der göttliche oder teuflische Wesensgrund der Einzelnen durch Glauben und Unglauben zum Vorschein kommt. Und nachdem der göttliche Logos die fleischliche Vermittelung seiner irdischen Erscheinung abgestreift hat, ist es der heilige Geist als der Paraklet oder Helfer, welcher die christliche Gemeinde immer tiefer in alle Wahrheit einführt.

Weiss bietet hier keine ganz umfassende Darstellung mehr dar, sondern ergeht sich (S. 192 f.) hauptsächlich in einer Bestreitung Weizsäcker's, welcher ich auch nach dessen neuester Ausführung nur wesentlich beistimmen kann[1]. Anstatt mich hier auf den Zusammenhang der johanneischen Theologie mit der sonstigen Entwickelung der Logos-Lehre, welchen Weiss S. 239 f. nicht zugeben will, einzulassen, will ich mich nur an die Erörterung über die johanneische Eschatologie (S. 179 f.), auf welche Weiss selbst bei der Lehre von dem erhöhten Christus (S. 270 f.) zurückkommt, halten, um den johanneischen Lehrbegriff auch hier vor allem in seiner geschichtlichen Stellung zu betrachten. Weiss, welcher mir hier übrigens mehrfach entgegenkommt, will auch in der johanneischen Eschatologie keinen wesentlichen Unterschied von der allgemein Neutestamentlichen finden (S. 182). Mir scheint dagegen gerade hier der weite Abstand der johanneischen Theologie von der urchristlichen und ur-

1) Was Weizsäcker a. a. O. S. 634 f. zu seiner Rechtfertigung bemerkt, bietet nicht einmal ein festes Ergebniss dar. Lieber soll man den Versuch eines johanneischen Lehrbegriffs ganz aufgeben, als dass man dem Gerüste von Begriffen und ihrer Folge, welches uns zur Abrundung seiner Gedanken zu gehören scheint, das eigenthümliche Wesen johanneischer Denk- und Darstellungsweise zum Opfer brächte (S. 650). In dem Johannes-Evangelium sollen zwei sich in gewisser Art durchkreuzende Gedankenreihen vorliegen, von welchen die eine alles Gewicht darauf lege, dass der Sohn als der Logos vom Vater her gekommen ist und sich als das Leben der Welt offenbart, die andre aber ebenso ganz in der alleinigen Anschauung der wirklichen geistigen Gottesgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater und des in derselben offenbaren Lebens wurzeln (S. 652). Dass beides sich gar nicht ausschliesst, ist längst gezeigt worden. Durch beharrliche Wiederholung wird die Sache nicht besser.

apostolischen, wie sie namentlich in der Apokalypse des Apostels Johannes ihren festen Ausdruck gefunden hat, recht deutlich an das Licht zu treten[1]).

Freilich geht die urchristliche Eschatologie keineswegs bloss von dem Gegensatze von Oben und Unten, Diesseits und Jenseits aus, sondern vielmehr von der Erwartung einer herrlichen Wiederkunft des Erlösers zur Begründung des irdischen Messias Reichs. Dieses Reich, dessen Dauer die Johannes-Apokalypse auf 1000 Jahre bestimmt, sollte eröffnet werden durch ein Gericht über die lebende Menschheit und durch eine Auferweckung der Frommen. Nach ihm sollte das unmittelbare Reich Gottes mit einem neuen Himmel und einer neuen Erde, mit einer allgemeinen Todten-Auferweckung und einem allgemeinen Weltgerichte eintreten. Dieser Erwartung stehen die Johannes-Briefe noch ziemlich nahe, da sie in den letzten Zeiten des gegenwärtigen Weltlaufs zu stehen glauben (1 Joh. 2, 18 f. 4, 1 f.) und den nahen Anbruch des Tages Christi als eines eigentlichen Gerichts-Tages erwarten (1 Joh. 2, 8. 4, 17). Aber das Johannes-Evangelium, welches ich desshalb freilich keinem andern Verfasser zuschreiben will[2]), ist über diese Erwartung schon hinaus. Die Vorstellung eines eigentlichen Gerichts-Tags kann ich nicht mit Weiss in Joh. 12, 48 finden. Nur den Ungläubigen, welcher nach Joh. 3, 18 schon hier gerichtet ist, soll das Wort Christi richten am jüngsten Tage, womit weder ein Gericht über die Gläubigen noch ein unmittelbares Gericht Christi ausgesagt ist. Der johanneische Christus sagt doch nicht umsonst, dass er nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um sie zu erretten (Joh. 3, 17), und dass der Gläubige nicht mehr gerichtet wird (Joh. 3, 18. 5, 24), sondern bereits vom Tode zum Leben übergegangen ist (Joh. 5, 24, vgl. 1 Joh. 3, 14). Gott selbst richtet nicht, und hat er das Gericht ganz dem Sohne übergeben (Joh. 5, 22): so ist doch die *κρίσις*, welche dieser herbeiführt, nur die Scheidung der Kinder des Lichts und der Finsterniss[3]).

---

1) Vgl. meine Abhandlung über das Johannes-Evangelium und seine gegenwärtigen Auffassungen in dieser Zeitschr. 1859, S. 421 f. 447 f.

2) Vgl. meine ausdrückliche Erklärung in den theol. Jahrb. 1855, S. 526, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1859, S. 429.

3) Vgl. Joh. 3, 19 f., wo die *κρίσις* nicht bloss kein *κατακρίνειν* in dem gewöhnlichen, verdammlichen Sinne, sondern nicht einmal eine solche richterliche Entscheidung, wie Weiss S. 185 will, vielmehr nur

Das Gericht des Sohnes beginnt eben damit, dass jeder, der Christi Wort hört und dem glaubt, welcher ihn gesandt hat, das ewige Leben hat und nicht mehr in das Gericht kommt; oder schon mit der Offenbarung des Erlösers in seiner irdischen Erscheinung fängt die Auferweckung der Gerechten als geistige Belebung der geistig Todten an (Joh. 5, 24. 25). Die Auferweckung der Frommen zieht sich also durch die irdische Geschichte seit der Erscheinung des Erlösers hindurch bis zu der zukünftigen allgemeinen Auferweckung der Todten aus den Gräbern zur Auferstehung des Lebens oder des Gerichts (Joh. 5, 28. 29), in welcher sich die Vollmacht des Menschen-Sohns zum Gerichte erfüllt[1]). Welche tiefe Abweichung der johanneischen Eschatologie von der sonstigen des Neuen Test., insbesondere der Johannes-Apokalypse, liegt schon hier am Tage! Was dort als die erste Auferstehung oder als die Auferstehung der Gerechten (Offbg. 20, 5. 6) erst in die zukünftige Erscheinung des Erlösers verlegt ward, das fällt hier als die Belebung der geistig Todten schon in die erste Erscheinung desselben auf der Erde[2]). Im Gegensatze gegen eine erst zukünftige Aufer-

---

die endgültige Scheidung und Sonderung (vgl. auch das *κρῖμα* 9, 39) bedeuten kann.

1) Joh. 5, 27 *καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ καὶ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν*, was nicht mit Weiss S. 186 darauf zu beziehen ist, dass sich eben durch die Erscheinung des Logos im Fleische die richterliche Entscheidung über Tod und Leben vollzog, welche von dem Annehmen und Verwerfen seiner geschichtlichen Erscheinung abhing. Zu Grunde liegt offenbar die klassische Stelle Dan. 7, 13. 14 von der Erscheinung des Menschensohns zum Gericht nach den LXX: *ἐθεώρουν ἐν ὁράματι τῆς νυκτός, καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο, καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν, καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν αὐτῷ· καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία καὶ τιμὴ βασιλική, καὶ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γένη καὶ πᾶσα δόξα αὐτῷ λατρεύουσα· καὶ ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος, ἥτις οὐ μὴ ἀρθῇ, καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ, ἥτις οὐ μὴ φθαρῇ.* Das Fehlen des Artikels vor *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, welches noch Meyer gegen die Erklärung von dem Danielischen Menschen-Sohne geltend macht, hat nichts auf sich, da *υἱ. τ. ἀνθρ.* auch Offbg. Joh. 1, 13. 14, 14 ohne Artikel, wie *υἱὸς τοῦ θεοῦ* Matth. 27, 43. Joh. 19, 7 gleichfalls ohne Artikel, den Messias-Begriff ausdrückt.

2) Um diesem klar vorliegenden Sachverhalte zu entgehen, muss Hengstenberg schon Joh. 5, 21 f. die Todten in den Gräbern, auf welche die Rede erst V. 28 kommt, mit einschliessen und V. 25, trotz des *καὶ νῦν ἐστίν*, was nur Nebenbestimmung sei, auf die entschlafenen Gerechten beziehen, wogegen sich selbst Meyer mit Recht erklärt. Ewald deutet vollends um: es kommt die Stunde und ist jetzt schon so gut wie da.

weckung am jüngsten Tage erklärt Jesus sich Joh. 11, 24. 25 schon jetzt für die Auferstehung und das Leben. Und was in der urchristlichen Erwartung als die Ueberwindung des Teufels erst bei der Wiederkunft des Erlösers zum Antritte seines 1000jährigen Reichs erfolgen soll (Offbg. 20, 2 f.), das geschieht Joh. 12, 31 schon bei dem Tode des Erlösers als das Gericht über diese Welt, deren Fürst herausgeworfen wird. Die Behauptung K. R. Köstlin's, dass der Evangelist sich auch in dieser Hinsicht von allen jüdischen Vorstellungen so weit als möglich entfernt, steht in vollkommenem Rechte gegen die Nachweisung von Weiss (S. 187 f.), dass derselbe die Vorstellung des Weltgerichts „vollkommen festhalte." Der Evangelist weicht darin ja selbst von 1 Joh. 4, 17 ab, dass er das Endgericht gar nicht mehr auf die Gläubigen und Frommen, sondern lediglich auf die Ungläubigen bezieht. Auch für diese giebt es im Grunde gar kein zukünftiges Gericht mehr, da sie bereits durch ihren Unglauben oder durch das Wort des Erlösers gerichtet sind. Das Gericht ist also, unbeschadet eines jüngsten Tages, überhaupt aus seiner Zukünftigkeit und Aeusserlichkeit, wie es in der Apokalypse erscheint, in die Gegenwart und Innerlichkeit des religiösen Bewusstseins verlegt.

Die durchgreifende Umbildung, welche die urchristliche Eschatologie in dem Johannes-Evangelium erfahren hat, zeigt sich vor allem an der Erwartung einer herrlichen Parusie des gekreuzigten und auferstandenen Erlösers. Dieses Evangelium lehrt wohl auch eine Wiederkunft des Erlösers, aber ganz andrer Art, als sie bisher erwartet ward. Allgemein wahrnehmbar wird Christus erst zu der allgemeinen Todten-Auferweckung am jüngsten Tage wiederkommen (Joh. 5, 28. 29). Aber diese Parusie, auf welche sich auch Joh. 14, 3 bezieht, eröffnet nicht mehr ein irdisches Reich des Erlösers[1]), dessen Reich eben nicht von dieser Welt ist (Joh. 18, 36). Das Wiedersehen, welches Jesus Joh. 14, 18 f. 16, 22 schon vorher seinen Jüngern verheisst, hängt offenbar mit der Auferstehung (V. 19) wie mit den Erscheinungen des Auferstandenen zusammen und soll, wie aus-

1) Ein Herabkommen des himmlischen Heiligthums auf Erde, wovon Meyer bei Joh. 14, 3 redet, ist durch den ganzen Zusammenhang ausgeschlossen, weil der Erlöser eben heimgeht in das Haus seines Vaters, um dort seinen Jüngern Wohnungen zu bereiten und die Jünger dorthin zu holen.

drücklich gesagt wird, der Welt verborgen bleiben (Joh. 14, 22 f.) Hiermit ist die Vorstellung einer herrlichen Wiederkunft des Erlösers zum Gerichte über die lebende Menschheit und zum Antritte eines irdischen Messias-Reichs, wie es die ursprüngliche Erwartung der Christenheit war[1]), bestimmt zurückgewiesen. Alle Herrlichkeit der zukünftigen Erscheinung, das Engel-Gefolge[2]), das Weltgericht und die Auferweckung der Frommen (Offbg. Joh. 20, 4—6), wird bereits in die vergangene Erscheinung des Erlösers verlegt[3]). Der „Tag" des Herrn liegt für den Evangelisten gar nicht mehr in der Zukunft[4]), sondern bereits in der Vergangenheit[5]), und wie derselbe den Namen des *λόγος τοῦ θεοῦ*, welcher nach dem Apokalyptiker 19, 13 erst einer fernen Zukunft angehört, dem Erlöser schon von vorn herein, vor der Schöpfung dieser Welt beilegt (Joh. 1, 1 f.), so hat er dessen geschichtliche Erscheinung überhaupt als die einzige irdische Erscheinung des fleischgewordenen Logos dargestellt[6]), welche die Herrlichkeit des eingeborenen Sohns vom Vater durch die irdische Hülle von vorn herein durchleuchten lässt (Joh. 1, 14). Was zwischen den Heimgang des Erlösers und den „jüngsten Tag"[7]), wie er seitdem die herrschende Kirchenlehre geworden und geblieben ist, fällt, ist

1) Es ist nur der allgemeine Glaube der alten Christenheit, welchen Justin Apol. I. c. 52 p. 87 ausspricht: *Δύο γὰρ αὐτοῦ παρουσίας προεκήρυξαν οἱ προφῆται· μίαν μέν, τὴν ἤδη γενομένην, ὡς ἀτίμου καὶ παθητοῦ ἀνθρώπου, τὴν δὲ δευτέραν, ὅταν μετὰ δόξης ἐξ οὐρανῶν μετὰ τῆς ἀγγελικῆς αὐτοῦ στρατιᾶς παραγενήσεσθαι κεκήρυκται κτλ.*, vgl. Dial. c. Tryph. Jud. c. 14 p. 232, c. 32 p. 249, c. 40 p. 259, c. 49 p. 268, c. 110 p. 336. Das s. g. Muratorische Bruchstück setzt Z. 23 f. diese Unterscheidung einer doppelten Parusie ganz unzweifelhaft für alle Evangelien voraus.

2) Matth. 24, 30. 31. 26, 64. Hebr. 1, 6 f.

3) Vgl. Joh. 1, 52. 2, 11. 3, 17. 5, 24. 25. 11, 40. 12, 31. 47. 14, 30. 16, 11. Das Johannes-Evangelium hat auch hier zu seinem Vorläufer den Hebräer-Brief, welcher (6, 2) die Lehren von der Todten-Auferweckung und von dem ewigen Gerichte ausdrücklich zu den niedrigen Grund- oder Anfangslehren des Christenthums rechnet.

4) Wie 1 Thess. 5, 2. 4. 1 Kor. 1, 8. 5, 5. 2 Kor. 1, 14. Phil. 1, 6. 10. 2, 16. Luc. 17, 24. Apg. 2, 20.

5) Joh. 8, 56 vgl. 9, 4. 11, 9. 12, 35.

6) Die Wiederkunft zur allgemeinen Todten-Auferweckung ist andrer Art und vorübergehend. Sie braucht auch nicht einmal die Erde zu berühren, da sie keinen andern Zweck hat, als die Todten in den Gräbern die Stimme des Menschensohns hören zu lassen und die Jünger (im weitern Sinne) in die bereiteten Wohnungen zu holen (Joh. 5, 28. 29. 14, 3).

7) Joh. 6, 40. 44. 54. 11, 24. 12, 48.

wohl auch ein Christus-Reich, aber ein geistiges, vermittelt durch den Parakleten oder den Geist der Wahrheit in der Gemeinde[1]).

In dieser Lehre von dem Geiste des Christenthums schliesst sich die ganze johanneische Theologie gewissermassen ab, weil der Geist die Verehrung Gottes in Geist und Wahrheit, welche das Wesen des Christenthums ausmacht, vermittelt. Auf dieser erhabenen Höhe thut sich ohne weiteres die Aussicht in die geschichtliche Entstehung dieser Schriften auf. Wie das Johannes-Evangelium dem jüdisch-christlichen Quartodecimanismus, welcher in Kleinasien durch das Ansehen des Apostels Johannes eingeführt war, grundsätzlich entgegentritt: so schliesst es auch den Chiliasmus, welcher auf der Apokalypse desselben Apostels beruhte, grundsätzlich aus und hat die eigentliche Macht desselben für immer gebrochen.

Mag man nun aber auch die Johannes-Schriften unsers Kanons an den Apokalyptiker und an den von ihm verschiedenen Evangelisten vertheilen müssen, immer behalten die schönen Verse ihre Wahrheit:

Volat avis sine meta,
Quo nec vates nec propheta
Evolavit altius,
Tam implenda quam impleta,
Numquam vidit tot secreta
Purus homo purius.

1) Vgl. Joh. 14, 16 f. 26 f. 16, 7 f. 20, 22.

Berichtigungen.

In der ersten Hälfte der vorstehenden Abhandlung Heft I, S. 105, Z. 2 v. o. ist 5, 17 st. 5, 18 zu lesen; S. 109 Anm. Z. 7 v. o. l. fratrem st. fratrum, S. 112, Z. 3 v. o. l. „zu denken“ st. „die Rede.“

In Heft II. auf S. 128 Z. 25 v. o. ist nach Meuchlings das Wort „hurtig“ einzuschalten, und auf S. 131 Z. 13 v. o. sind die zwei ersten Worte: „Ohr und“ zum vorhergehenden Vers zu ziehen.

Gebauer-Schwetschke'sche Buchdruckerei in Halle.

XI.

Der Prophet Esra

und seine neueste Bearbeitung,

von

D. A. Hilgenfeld.

Das ursprüngliche Christenthum stand jedenfalls in einem nahen Verhältniss zu der jüdischen Messias-Erwartung, deren Hauptdenkmäler eben die apokalyptischen Schriften des Judenthums sind. Dieselben habe ich in meinem Werke über die jüdische Apokalyptik (1857) als die bedeutendsten Urkunden für die Vor-Geschichte des Christenthums dargestellt. Der prophetische Nachtrieb der ATlichen Religion, welcher mit dem B. Daniel beginnt, sonst hauptsächlich aus den Apokalypsen des Henoch und des Esra besteht, schien mir durch den Essäismus unmittelbar an die Schwelle des Christenthums zu führen. Diese Grundansicht hat jedoch nicht bloss bei R. A. Lipsius, A. v. Gutschmid[1]) u. A. wesentliche Zustimmung, sondern auch einen ebenso unermüdlichen als zuversichtlichen Gegner gefunden an Volkmar in Zürich. Gern liesse ich es nun bei meinen frühern Erörterungen[2])

---

1) Auch die Godgeleerde Bijdragen zu Amsterdam 1861, Stuck 7, p. 536 f. stimmen mir in Hinsicht des B. Henoch völlig bei.

2) In den Abhandlungen: Volkmar's chronologische Entdeckungen über die Apokalypse des Esra und das B. Judith, die Briefe des röm. Clemens und des Barnabas, Zeitschr. f. w. Th. 1858, S. 247 f.; die jüdische Apokalyptik und die neuesten Forschungen, ebdas. 1860, S. 301 f.; die Entstehungszeit des ursprünglichen B. Henoch, ebdas. 1861, S. 212 f.; Noch ein Wort über das B. Henoch, ebdas. 1862, S. 216 f.; endlich in

bewenden, welchen der scharfsinnige Züricher Kritiker neuestens nur noch wegwerfende Urtheile und die siegsgewohnte Behauptung seiner Ansicht anstatt wirklicher Gründe entgegenzusetzen scheint. Das ganze Benehmen des Hrn. Prof. Volkmar gegen mich ist auch in seiner kürzlich erschienenen Bearbeitung des 4. B. Esra[1]) nichts weniger als einladend zu weitern wissenschaftlichen Verhandlungen. Allein die Zuversichtlichkeit seines Auftretens macht doch immer noch vielfach Eindruck[2]). Und die Sache selbst, um welche es sich handelt, ist so wichtig, dass ich den siebenjährigen Krieg, welchen Volkmar 1856 mit der Bestreitung meiner Ansicht über die Briefe des Barnabas und des römischen Clemens angefangen hat[3]), meinerseits fortsetzen und wo möglich zum Abschluss bringen muss. Darf ich auch kaum hoffen, meinen Gegner selbst zu überzeugen, muss ich vielmehr vermuthen, dass ihm auch die Beleuchtung seiner Esra-Hypothese, wie die seiner Judith-Hypothese, nur das ange-

der Schrift über den Kanon und die Kritik des Neuen Test., Halle 1863, S. 178 f.

1) Handbuch der Einleitung in die Apokryphen. Zweite Abtheilung: das vierte B. Esra, zum erstenmale vollständig herausgegeben, als ältester Commentar zum Neuen Test. Tübingen 1863.

2) Z. B. auf Zündel, kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des B. Daniel, Basel 1861, welcher (S. 136) Volkmar's Ansicht über das 4. Buch Esra vollständig billigt.

3) Als Kriegserklärung habe ich jedoch erst die wegwerfenden und verletzenden Aeusserungen gefasst, welche Volkmar sich in seinem Buche über „die Religion Jesu" u. s. w. 1857 über meine damals fast zehnjährigen schriftstellerischen Leistungen erlaubte. Dass ich ein solches Auftreten gegen mich und die wissenschaftliche Stellung, welche ich schon damals einnahm, als Kriegserklärung fassen würde, konnte Volkmar nach meiner ganzen Vergangenheit wissen. Und seitdem ist, bei aller Bereitwilligkeit von meiner Seite, ihm eine andre Stellung möglich zu machen, der Riss zwischen uns, dessen sachliche Tragweite immer mehr hervortrat, nur tiefer geworden. Dass ich nicht nöthig habe, die Kriegskosten zu zahlen, wird auch die gegenwärtige Abhandlung zeigen. Die Anerkennung grosser Tapferkeit, Gelehrsamkeit und vielen Scharfsinns kann ich freilich meinem Züricher Gegner nicht versagen.

nehme Gefühl einer „erhöhten Bestätigung" seiner Ansicht bereiten wird[1]), so glaube ich doch, dass ich bei Unbefangenen Gehör finden werde[2]).

Es handelt sich zwischen Volkmar und mir vor allem um eine grundverschiedene Auffassung des Verhältnisses, in welchem die jüdische Messias-Erwartung zu dem ursprünglichen Messias-Glauben des Christenthums stand. Kann ich in der jüdischen Apokalyptik nur die Vorstufen des christlichen Messias-Begriffs erkennen: so will Volkmar hier, mit Ausnahme des B. Daniel und der jüdischen Sibylle, welche er freilich bis 64 v. Chr. herabrückt[3]), nur Nachbildungen des Christenthums finden. Daher soll auch die Apokalypse des Esra, wie das B. Henoch, nicht etwa vorchristlich sein und der Vorbereitung des Christenthums angehören, sondern dasselbe vielmehr schon voraussetzen, ja nicht bloss nach-, sondern gar anti-christlich sein. Diese späte Abfassung der jüdischen Apokalypsen soll die Annahme einer äusserst späten Entstehung des NTlichen Kanons und seiner Schriften unterstützen. Hat Volkmar doch selbst in der Apokalypse des Johannes, deren Abfassung zu Ende 68 oder Anfang 69 u. Z. er anerkennt, eine pseudepigraphische Schriftstellerei wahrgenommen, welche der ganzen alten Christenheit eigen, ja geradezu Regel in ihr sei. „Denn ausser den 4 Briefen Pauli sind bis 150 nur Justin's Schriften prosaisch ächten Namens[4])." So muss denn auch der jüdische „Prophet Esra" dafür zeugen, dass das Logos-Evangelium, das seit 175 u. Z. der römischen Sammlung einverleibt, seit 180 „nach Johannes"

1) So drückt Volkmar sich in dem Vorworte seiner gegenwärtigen Schrift aus.

2) An solchen Recensenten, wie L. Diestel in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1862, IV, S. 781 f., welcher auf meine Untersuchungen der Bücher Judith, Tobi und Baruch (Zeitschr. f. w. Th. 1861, IV, S. 335 f.; 1862, II, S. 181 f.) nicht einmal Rücksicht nimmt, kann freilich wenig gelegen sein.

3) In der genannten Schrift S. 396 und in seinem Commentar zur Offbg. Joh., Zürich 1862, S. 4 (aber ohne Begründung).

4) Comm. z. Offbg. Joh. S. 41.

genannt wird, erst nach 150 u. Z. entstanden ist (S. 403). Diese scharfe Kritik des christlichen Schrift-Kanons, welche Volkmar die jüdischen Apokalyptiker ausüben lässt, hängt mit dem allgemeinen Gegensatze gegen das Christenthum, welchen er ihnen zuschreibt, näher so zusammen, dass dieselben auch für die NTliche Schrift-Auslegung treffliche Dienste leisten sollen. So lässt Volkmar das 4. B. Esra, welches er unter Nerva (in den Herbst 97) setzen will, durch die christliche Apokalypse des Johannes erst angeregt, ein ältestes Zeugniss des gewaltigen Eindrucks sein, welchen die grossartige Schilderung (der Johannes-Apokalypse) auf die ganze gottverehrende Welt gemacht habe (S. 399). Diese jüdische Prophetie soll ferner alsbald nach ihrem Hervortreten (97 u. Z.) auch auf christliche Schriften, innerhalb wie ausserhalb des Kanons, Einfluss ausgeübt haben. Volkmar nennt S. 282 f. in dieser Hinsicht die Apostelgeschichte und das Matthäus-Evangelium, welche er um 105—115 u. Z. ansetzt, ferner den Brief des Barnabas, dessen Abfassung erst um 125 u. Z. er sich nun einmal nicht nehmen lassen will, endlich den Hirten des Hermas, dessen Abfassung um 130 u. Z. er mir zugesteht. In dieser geschichtlichen Stellung soll der „Prophet Esra", wie Volkmar ihn S. 395 f. als Commentar zum Neuen Test. beschreibt, ein helles Licht auf die ganze Urgeschichte des Christenthums werfen. Zerstören soll er den im Grunde katholischen, aber von der frühern Kritik um so angelegentlicher weiter geführten Traum, als habe es schon längst vor Jesu Leben einen so ausgebildeten Messias-Begriff gegeben, dass er ein bestimmtes Schema oder gleichsam Programm von Wunderthaten oder Ereignissen habe ausfüllen müssen. „Eine solche vorchristliche Christologie, die auch bei Strauss jedes positive Klarwerden verhütet hat, aber noch fortspukt bei den neuesten Ausläufern derselben Mythen-Verdunkelung, ist laut 4. Esra bodenlos" (S. 399). Die Sache verhält sich nach Volkmar vielmehr gerade umgekehrt. Nur im Gegensatze gegen den christlichen Messias-Glauben soll Pseudo-Esra sich einen Spross aus David's

Stamme, den Christus oder Sohn Gottes in dem überirdischen Paradiese, unter andern zu Gott entrückten Grössen des Alten Test. (Mose, Elia, Henoch), gedacht haben, für jetzt völlig unbekannt, bis er bei Vollendung der Zeiten kommt zum Sturz aller Heidenmacht und zur seligen Entschädigung der Treuen im h. Lande für so viel Jahre, als die erste Knechtschaft dauerte. Nach Vollendung dieses errettenden Werks stirbt der Gottessohn, wie dann alle Zeit dahinstirbt, und nun beginnt die Ewigkeit des rein übersinnlichen Weltalters Gottes, mit dessen Weltgericht anhebend. „Diese Vorstellung erklärt sich so völlig als Reflex der Jesu-Messianischen Hoffnung, scheint aber auch nur so verständlich (S. 398). Volkmar meint wirklich, auf diese Weise die wahre geschichtliche Grösse Jesu aus einer drohenden Verdunkelung zu retten. Er sagt S. 405: Ist erst durch Jesu eigenstes Leben die Erwartung eines persönlichen Messias ohne äussere David-Macht, und nach seinem Kreuz die Hoffnung seines überirdischen Kommens zur Erfüllung von allem hervorgerufen worden, dann selbst unwiderstehlich auch für den heilsuchenden Gottesverehrer, der das Kreuz verwarf, die Hoffnung des überirdischen Christus oder Stellvertreters Gottes: um wie viel grösser erscheint das Leben Jesu! Ist der jüdische Sinn auch in dem geistvollsten und religiösesten Herzen, wie dem unsers Chasidäers, so steif auf Sinnenherrschaft, Weltbeherrschung gerichtet geblieben, wie in diesem: wie überwältigend hat Jesu Wirken und Erscheinen in aller äussern Niedrigkeit, des Mannes aus Nazaret im Arbeitergewande (Marc. 6, 5) sein müssen, um so starren Judensinn in seinem Kreis so siegreich zu durchbrechen, dass sie selbst durch das Kreuz hin den Gotteskönig in ihm haben erkennen können! Wie viel grossartiger ist sein Kampf, wie viel tiefer und schmerzlicher sein Leiden sein ganzes Menschenleben hindurch gewesen, wenn der Pharisäismus, von dessen Gegensatz ohne Frage seine Lehre und sein Wirken ausgegangen ist, keineswegs nur im Lichte der Gotteswidrigkeit, des blossen Scheinwesens oder satanischer

Verstockung erscheint, sondern so religiös, sittlich ernst, selbst sündenbewusst, und so sinnvoll, wie in der, auch sofern unschätzbaren Esra-Urkunde seines Wesens." Um also den christlichen Messias-Glauben ohne alle weitere Vermittelung aus dem Auftreten Jesu von Nazaret abzuleiten, soll man von der „Mythen-Verdunkelung" eines Strauss zu dieser neuen Auflage von Bruno Bauer's bekannter Ableugnung eines ausgebildeten Messias-Begriffs vor dem Christenthum fortschreiten, das natürliche Verhältniss von Judenthum und Christenthum völlig umkehren, den jüdischen Messias-Begriff zu einer gegnerischen Nachbildung des christlichen machen.

Est ist leicht zu sehen, welche geschichtlichen Schwierigkeiten dieser Auffassung von vorn herein im Wege stehen. Das Matthäus-Evangelium, bei welchem Volkmar den Einfluss der Esra-Prophetie selbst nicht verkennen kann, soll erst 115 u. Z. entstanden sein, so bestimmt es sich, auch in seiner gegenwärtigen Gestalt (24, 29), in die allererste Zeit nach der Drangsal des jüdischen Krieges versetzt[1]). Der Brief des Barnabas, bei welchem Volkmar die ausdrückliche Anführung des „Propheten Esra", mir nicht ebenso, wie bei dem B. Henoch[2]), abstreitet, soll erst unter Hadrian fallen, so unleugbar er sich selbst in die Zeit Domitian's

---

1) Vgl. meine Evangelien S. 117.

2) Ich will die zuletzt in der Zeitschr. f. w. Th. 1862, S. 42 f. zusammengehaltenen Stellen Barn. c. 16 und Hen. 89, 56. 66. 67 nicht noch einmal abschreiben, sondern nur fragen, mit welchem Rechte Volkmar diese Anführung beharrlich ableugnen kann, wenn er doch nach meiner Erinnerung (Zeitschr. f. w. Th. 1860, S. 355) in Barn. c. 6 (*λέγει κύριος Ἰδοὺ ποιήσω τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα*) eine Anführung von 4 Esr. 5, 5 anerkennt (S. 32). Gelegentlich bemerke ich, dass Meyer, welcher hier nur Ewald's und Dillmann's Ansichten blind nachspricht, durch die Gewohnheit mich zu tadeln sogar zu der Lächerlichkeit verleitet worden ist, die Abfassung des B. Henoch im zweiten Jahrhundert vor Chr. gegen mich, der ich gegen die letzten Jahre jenes Jahrhunderts gar nichts habe, zu behaupten (Comm. über das Joh.-Ev. 4. Aufl. S. 47)!

stellt[1]). Aber zwingt uns der Inhalt der Esra-Apokalypse vielleicht, wie Volkmar so unzweifelhaft behauptet, gleichwohl zu der Annahme ihrer Abfassung unter dem altersschwachen Nerva? Hier macht hauptsächlich die Herstellung der verloren gegangenen Urschrift aus den drei erhaltenen, selbst mehr oder weniger verwahrlosten, Uebersetzungen Schwierigkeit. Und eben diese Herstellung, welche ich seit Jahren im Auge behalten habe und noch zu vollenden hoffe, hat Volkmar sich jedenfalls sehr angelegen sein lassen.

Gern bekenne ich, dass ich bei der Textes-Herstellung meine Ansicht in manchen Fällen durch Volkmar bestätigt, in andern berichtigt gefunden habe. Allein mit dem Textprincip, welches er zu Grunde legt, kann ich mich keineswegs einverstanden erklären. Volkmar giebt nämlich der lateinischen Uebersetzung fast durchweg den Vorzug vor den beiden morgenländischen. Zwar kann er in der Vulgata nur ein Nonplusultra von Verschlemmung und Verschlimmbesserung eines der spätesten MSS. sehen (S. 303). Allein die Itala, wie sie in dem cod. Sangermanensis und in dem werthvollen codex Turicensis[2]) vorliegt, gilt ihm als die ganz daguerrotypische und reflexionslos wortgetreue Interlinear-Uebersetzung eines griechischen Originals. Die altlateinische Uebersetzung soll mit Hinzuziehung sonstiger Bruchstücke, namentlich bei Ambrosius, immer noch die älteste, wenn-

1) Vgl. meine Nachweisungen in dem Werke über die apost. Väter S. 36 f., welche Volkmar, wie ich weiter (auch an der schlagenden Stelle c. 4) gezeigt habe (Zeitschr. f. w. Th. 1858, S. 286 f. 571 f.; 1861, S. 221 f.), nicht entfernt umgestossen hat. Vor noch so starken Posaunenstössen pflegen jetzt keine Mauern mehr umzufallen. Volkmar kann sich freilich auf Tischendorf berufen, welcher in der Schrift „aus dem heiligen Lande“ (Leipz. 1862, S. 126) „wider alles Erwarten negativer Forscher“ in dem Barnabas-Briefe (c. 4) unser Matthäus-Evangelium „im ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts“ schon als kanonische Schrift benutzt findet, hiermit aber selbst nur einen Einfluss „negativer“ Kritik auf sich verräth.

2) Denselben hat Volkmar noch nachträglich für seine Uebersetzung benutzt und vollständig verglichen.

gleich zuweilen mangelhafte, Abschrift des griechischen Originals wiedergeben. Dagegen soll in den beiden morgenländischen Uebersetzungen erst eine zweite Recension vorliegen, entstanden in späterer Zeit, die nicht in bloss dogmatischem Interesse, sondern auch zur Erleichterung des Sinnes abglättend, rationalisirend, auch zusetzend eingegriffen hat, „so zwar, dass Arabs sie in einer weitern Depravation vorfand und paraphrasirend wiedergab, Aethiops dagegen eine eigene Redaction (wie gewöhnlich) auslegend interpretirte" (S. 317). Noch nicht genug! Die arabische Uebersetzung soll wahrscheinlich nicht einmal unmittelbar sein, sondern „die Grundschrift für den Araber mag, wie gewöhnlich, eine syrische gewesen sein, aber diese war die Uebertragung eines griechischen Textes." Und für den Aethiopier erhalten wir im Grunde noch eine dritte Recension des griechischen Textes, da Volkmar S. 322 f. von einer Verbindung der beiden Recensionen redet, und das Exemplar der Recensio II, welches der Aethiope übertrug, durchgängig nach der ältern griechischen Recensio I revidirt gewesen sein lässt, während der Araber keine Kenntniss eines zweiten griechischen Exemplars zeige. Auf einem so künstlichen und verwickelten Unterbau beruht das Textprincip, welches Volkmar S. 324 aufstellt, nämlich: Graecus Italae als die Grundlage, welche durch die spätere und weniger wörtlich erhaltene Rec. II nur im Einzelnen berichtigt oder ergänzt werden kann: „Itala ist das Aelteste und Treueste überall."

Durch eingehende Beschäftigung mit der schwierigen Aufgabe, durch langjährige Vorbereitung einer eigenen Bearbeitung, welche mir auch durch Volkmar noch nicht überflüssig gemacht zu sein scheint, habe ich eine jedenfalls weit einfachere Ansicht gewonnen und schon gelegentlich angedeutet[1]). Ich habe gefunden, dass gerade die von Volk-

1) Bei der Stelle 3, 19 in der Zeitschr. f. w. Th. 1861, S. 214 Anmerk.

mar am tiefsten gestellte arabische Uebersetzung[1]) nicht bloss unmittelbar aus dem Griechischen geflossen ist, sondern auch dem Urtexte meist am nächsten steht. Die lateinische Uebersetzung, für deren Herstellung die codd. Sangerm. und Turic. wesentliche Dienste leisten, ist zwar gleichfalls unmittelbar, aber nicht so treu und ursprünglich, und die äthiopische Uebersetzung[2]), welche den geringsten Werth hat, giebt selbst dem Verdachte Raum, erst aus der lateinischen geflossen zu sein. Diese Ansicht, deren vollständige Durchführung die Herstellung des Buchs selbst sein würde, wird sich auch bei einer Uebersicht des wesentlichen Inhalts unsrer Schrift, welcher es vor allem um die Entstehungszeit zu thun ist, bewähren.

Das Ganze besteht, nach Ausscheidung des bei dem Lateiner[3]) hinzugekommenen Anfangs (C. 1. 2) und Anhangs (C. 15. 16) aus 7 Visionen, in welchen das grosse Problem des jüdischen Bewusstseins, das Missverhältniss der äussern Lage des auserwählten Gottesvolks zu seiner höhern Bestimmung Schritt für Schritt durch allmälige Enthüllung der Zukunft gelöst wird. Die erste Vision 3, 1—5, 15 beginnt mit der Betrübniss Esra-Salathiels zu Babylon im 30. Jahre seit der Zerstörung der Stadt Jerusalem über Israel, welches unter die Herrschaft der Heiden gebeugt ist. Der Beiname Salathiel bezeichnet gewiss nicht allein die Namensänderung gefangener Israeliten, wie sie das B. Daniel (1, 7. 2, 26. 10, 1) darbietet, sondern soll, da Sealthiel der Vater Serubabel's war, wohl auch auf die Zeit der babylonischen Ver-

1) Herausgegeben in Ockley's englischer Uebersetzung als 2. Anhang zu Whiston's primitive christianity reviv'd, Vol. IV, London and Westminster 1711.

2) Primi Ezrae liber, qui apud Vulgatam appellatur quartus, versio Aethiopica, nunc primum in medium prolata et latine angliceque reddita a Ric. Laurence. Oxoniae 1820.

3) Dessen Capitel- und Vers-Abtheilung ich beibehalte.

bannung hinweisen. Wesshalb wird nun aber der geschichtliche Esra, welcher doch erst in der Perserzeit 458 v. C. hervortritt, schon in das 30. Jahr seit der chaldäischen Zerstörung Jerusalems (vgl. 3, 29), also gerade ein Jahrhundert hinaufgerückt? Volkmar findet nach dem Vorgange Lücke's in der 1. Ausgabe seiner bekannten „Einleitung in die Offenbarung Johannis" (1832) schon hier die eigene Zeitstellung des Verfassers, nämlich gegen 30 Jahre seit der zweiten Zerstörung Jerusalems, verrathen. Da würden jedoch bei seiner Ansicht immer noch 3 Jahre fehlen, so dass auf diesen Umstand schon an sich nichts zu geben ist. Hier fehlt aber auch nicht das Geringste, um die Hinaufrückung Esra's zu erklären. Schon in meiner jüdischen Apokalyptik S. 191 f. habe ich darauf hingewiesen, dass Esra in dem kanonischen Buche seines Namens 7, 1 f. als ein Sohn (d. h. Nachkomme) des bei der chaldäischen Zerstörung umgekommenen Hochpriesters Seraja (2 Kön. 25, 28. 31) genannt wird, und dass Neh. 12, 1 einen ältern Esra bei dem ersten Zuge unter Serubabel erwähnt. Es wird ferner durch Epiphanius[1]) widerlegt, wenn Volkmar S. 368 sagt, Esra sei gar zu ausdrücklich in die Zeit des Artaxerxes (130 post Nebuk.) gestellt, als dass ihn irgend wer in der chaldäischen Zeit (30 post Nebuk.) oder nur in der des Cyrus, unter Serubabel hätte suchen können. Das 30. Jahr der Gefangenschaft war überdiess bereits durch Ezech. 1, 1 gegeben. Und hat es eine Beziehung auf die Gegenwart des Verfassers, so stimmt

1) Haer. VIII, 8: Zugleich mit dem Gesetze sollen die jüdischen Aeltesten *Ἔσδραν τινὰ ἱερέα* gesandt haben *παιδευτὴν τοῦ νόμου ἀπὸ Βαβυλῶνος, πρὸς τὸ παιδεῦσαι τοὺς ἐν τῇ Σαμαρείᾳ καθισθέντας Ἀσσυρίους, τοὺς προδεδηλωμένους Κωθαίους καὶ ἄλλους τὸν νόμον Μωυσέως· γίνεται δὲ τοῦτο ἐν τῷ τριακοστῷ ἔτει πλείω καὶ ἐλάσσω τῆς τοῦ Ἰσραὴλ καὶ Ἱερουσαλὴμ αἰχμαλωσίας· ἐπαίδευε τοίνυν Ἔσδρας καὶ οἱ μετ᾽ αὐτοῦ τὸ γένος τὸ ἐν τῇ Σαμαρείᾳ, καὶ ἐκλήθησαν Σαμαρεῖται οἱ τὸν νόμον διὰ τοῦ Ἔσδρα τοῦ ἀπὸ Βαβυλῶνος ἥκοντος ὑποδεξάμενοι· διῆλθε δὲ χρόνος ἐτῶν τεσσαράκοντα ἄλλων, καὶ ἡ αἰχμαλωσία ἀνείθη, καὶ ἀπῆλθεν Ἰσραὴλ ἀπὸ Βαβυλῶνος.* Da haben wir den Esra während der babylonischen Gefangenschaft.

es, wie Gutschmid[1]) treffend bemerkt hat, auch recht gut zu der ersten römischen Knechtung Judäa's seit der Eroberung Jerusalems durch Pompejus (63), welche damals schon volle 30 Jahre gedauert hatte. Um den Druck, welchen der Jude in dieser Zeit fühlte, darzustellen, war, wie derselbe Gelehrte erinnert, die milde Perser-Herrschaft, unter welcher der geschichtliche Esra lebte, weit weniger geeignet, als die chaldäische.

Der bekümmerte Seher geht in seinem nächtlichen Gebete bis auf die Schöpfung des ersten Menschen zurück, welcher durch Sünde alsbald der Strafe des Todes verfiel. Ebenso zogen sich seine Nachkommen durch ihre Vergehungen den Untergang in der Fluth zu, aus welcher nur Noa mit seinem Hause entrann. Als die Nachkommenschaft Noa's wieder in allerlei Sünde verfiel, erwählte Gott sich den Abraham und schloss mit ihm ein ewiges Bündniss, seinen Samen zu segnen. Die Nachkommenschaft Jakob's führte er sodann aus Aegypten heraus in die Wüste Sina[2]), um hier unter grossen Wundern das Gesetz zu geben[3]). Allein Gott

1) In der scharfsinnigen Abhandlung: Die Apokalypse des Esra und ihre spätern Bearbeitungen, in der Zeitschr. f. w. Th. 1860, I. (S. 71 f.).

2) Hier (3, 17) kann man gleich die höchste Ursprünglichkeit des Arabers erkennen: and broughtest them to the desert of Sina, d. h. *εἰς τὴν ἔρημον Σινᾶ*, vgl. 2 Mos. 19, 1. 2. 3 Mos. 7, 38. 4 Mos. 1, 1. 19. 3, 4. 14. 9, 1. 5. 10, 12. 26. 64. 33, 15. Dagegen der Lat., welchem der Aeth. und Volkmar S. 8 folgen: et adduxisti eos super montem Sina, was nur bei Moses selbst (14, 4) an der Stelle ist.

3) Der Ar. beweist 3, 18. 19 wieder seine höchste Ursprünglichkeit: „Da liessest du sich niederbeugen die Himmel auf die Erde (Lat. et inclinasti coelos et statuisti terram), und die Welt erbebte, und du machtest den Abgrund erzittern, und die Welt wurde verstört (nur Aeth. et conturbasti mare). Und deine Rechte brachte hervor vier schreckliche Wunder: Feuer, Erdbeben, Wind und Frost (der Ar. las richtig *πάγος*, fasste es nur nicht als Eis, Frost, sondern als Erdhügel, dust), um zu geben ein Gesetz dem Samen Jakob's, und Gebote (so Ar. und Aeth., das lat. diligentiam ist wohl nur verderbt aus intelligentiam, *διατάξεις*, vgl. 8, 12) dem Hause Israel's." Aus einer doppelten Verderbniss entstand die dem Lat. mit dem Aeth. gemeinsame

nahm das böse Herz, welches schon in Adam und seinen Nachkommen war, nicht hinweg, so dass das Volk von dem Gesetze abwich. Da erweckte Gott David seinen Knecht und liess ihn bauen eine Stadt für seinen Namen, daselbst darzubringen Opfer und Gaben[1]). Aber auch die Einwohner dieser Stadt (Jerusalem) sündigten vermöge des bösen Herzens, so dass Gott die Stadt überlieferte in die Hände der Feinde. Mit Rücksicht auf diese Niederlage des auserwählten Volks fragt Esra: ob denn die Bewohner von Babylon mit ihren entsetzlichen Werken besser seien, als das verworfene Israel, in welchem das göttliche Bündniss keine Frucht gebracht hat. Esra hat alle Völker (Heiden) gewogen und gefunden, dass sie in Wohlstand und Wohlergehen sind, obwohl sie nicht an Gottes Gebote denken: „Nun also wäge in der Wage die, welche deinem Gesetze folgen, und die, welche ihm nicht folgen, dass du erkennen mögest, was überwiegt über das Andre, oder welches Volk so beobachtet hat deine Gebote, und welche du finden wirst als Menschen, die Beobachter sind von deinen Geboten, oder dass du finden wirst eine andre Nation nach derselben Weise[2]).“

Uebersetzung et transiit gloria (*δόξα* verlesen für *δεξιά*) tua portas (offenbar aus portenta, vgl. 13, 15, worauf auch Tur. mit portans noch zurückweist) quatuor: ignis et terrae motus et spiritus (*πνεύματος*) et gelu (Aeth. grandinis). Volkmar wendet S. 216 nichts Treffendes gegen den Ar. ein. Die Wunder, welche die Gesetzgebung begleiten, sind hier ganz am Orte, vgl. 14, 5 ar., 2 Mos. 19, 16 f., auch 1 Kön. 19, 11. 12. Ps. 18, 8 f. *πνεῦμα*, *συσσεισμός*, *πῦρ*, *αὔρα λεπτή*.

1) So wieder ursprünglich der Ar. 3, 29 and that they should offer in it [out of thy substance, allerdings ein kleiner Zusatz] sacrifices and offerings. Der Aeth. et offerre tibi in eadem ex oblatione tua weist schon zurück auf das verderbte Lat. et offerre tibi in eadem thus et oblationes (Tur. thus et obl'ones, Sg. tuas oblationes, was Volkmar S. 10. 216 mit Unrecht festhält), entstanden aus *θυσίας* (unübersetzt) *καὶ προσφοράς*, vgl. 10, 45 f. ar., auch Dan. 4, 33 LXX *θυσίαν καὶ προσφοράν*.

2) So der Ar. 3, 34—36, welcher wieder die Verderbniss des Lat. und des ihm folgenden Aeth. aufhellt. Lat. nunc ergo pondera in statera nostras iniquitates (Tur. iniq. nostras) et eorum qui habitant in

Darauf erscheint der Engel Uriel und weist den Esra zunächst auf die Beschränktheit des menschlichen Gesichtskreises hin. Kann Esra nicht wägen das Gewicht des Feuers, noch messen den Stoss des Windes, noch den gestrigen[1]) Tag, welcher vergangen ist, zurückkehren lassen: so ist es nicht erlaubt, ihm auf seine Fragen Antwort zu geben. Er und Seinesgleichen können als vergängliche Geschöpfe die unvergänglichen Dinge nicht begreifen[2]). Auf denselben Gedanken kommt auch

---

saeculo, et non invenietur nomen tuum (Sg. add. puncti, Tur. punctu, was Volkmar S. 11. 217 festhält; es ist aber offenbar momentum puncti zu lesen, vgl. Aeth. modica portio), nisi in Israel (Sg. ubi declinet; Aeth. quae vertere faciat examen bilancis. Das Ursprüngliche ist wohl ἐγκλίνεται, ἐγκλιθήσεται, was abgekürzt in ἐν ιηλ, d. h. ἐν Ἰσραήλ verlesen ward). Das Folgende bei dem Lat. hos (Sg., Tur. homines, was Volkmar fälschlich festhält) quidem per nomina invenies servasse mandata tua, gentes autem non invenies, war schon so verderbt, dass es der Aeth. durch den allgemeinen Gedanken ersetzte: populus autem perfectus non invenietur.

1) So Ar. 4, 5. 9, wo Lat. und Aeth. das χθές auslassen.

2) Die Stelle 4, 9—11 bewährt wieder recht schlagend die höchste Ursprünglichkeit des Arabers. Derselbe sagt: „Desshalb berichte mir in Kürze die Erklärung des Feuers und des Windes und des Tages, welcher verflossen ist von diesem Zeitalter, nämlich des gestrigen Tages. Und wenn du nicht einmal diese Dinge verstehst, dieweil sie bestimmt (fixed) sind in der Kenntniss des Höchsten, und desshalb mir nicht antworten kannst irgend etwas, was sie betrifft, so ist es nicht erlaubt, dir zu antworten. Und du hast mir nicht geantwortet darüber. Da sprach er zu mir und sagte: Du und Deinesgleichen können durchaus nicht erkennen diese Dinge. Und kann ein Geschöpf oder Gefäss gelangen zu der Kenntniss des Höchsten? Denn die Wege des Höchsten können nicht begriffen werden, noch kann seine Herrschaft durchaus erforscht werden. Und kann jemand, der da vergehen und aufgelöst werden soll, begreifen unvergängliche Dinge und verstehen Wege, welche nicht zu verstehen sind?" Nur aus dem Ar. erhält auch der von Volkmar vergebens versuchte Lat. sein Licht: Nunc autem non interrogavi te nisi de igne et vento et die, per quem transisti (Aeth. die qui elapsus est), et si nequis (εἰ δὲ οὐκ ἰσχύεις; Sg., Tur. sine quibus; die vulg., welche Volkmar beibehält, a quibus; richtiger noch Aeth. et ecce non potes id intelligere), separari non potes (Sg. potest, nichts als falsche Uebersetzung von ἀποκρίνεσθαί σοι οὐκ ἔξεστιν, was der Aeth.

das Gleichniss von den Bäumen, welche gegen die Fluthen des Meers Krieg führen wollen, hinaus (4, 12—21). Esra begehrt aber Belehrung über das Schicksal Israels: „Warum ist Israel gegeben als Beute den Heiden? Und das Volk, welches er liebt, hat er überliefert an eine gottlose Nation, und das Gesetz unsrer Väter hat er verworfen und in Verachtung gebracht, und die geschriebenen Bündnisse sind nirgends[1]. Und wir sind hindurchgegangen aus dem Weltalter, wie Heuschrecken, und unser Leben ist Entsetzen und Furcht. Wir sind auch nicht würdig, Barmherzigkeit zu erlangen. Aber was wird er thun seinem heiligen Namen, welcher genannt ist über uns[2]? Darüber habe ich gefragt" (4, 23—25). Hiermit ist das eigentliche Thema des ganzen Buchs angegeben. Der Engel erinnert an die Vergänglichkeit dieses Weltalters, welches zu schwach und zu gebrechlich ist, um das, was in der Zukunft den Gerechten verheissen ist, zu tragen. Das Korn bösen Samens, was in dem Herzen Adams von Anfang an gesäet war, muss erst fortwuchern bis zur Ernte. Aber wann, fragt Esra, wird die Ernte sein? Er wird angewiesen, nicht mehr zu eilen, als der Höchste. Auch den Seelen der Gerechten in der Unterwelt ward ja die Antwort, dass erst die Zahl von Ihres-

schon ganz auslässt), et non respondisti mihi de eis. et dixit mihi: Tu quae tua sunt tecum adolescentia (οἱ ὅμοιοί σοι verlesen in τὰ ὅμοιά σοι) non potes cognoscere (Aeth. hilft sich: si tu quod praeteritum est non potes cognoscere), et quomodo poterit vas tuum capere Altissimi viam, et iam exterius (Tur. exte mit freigelassenem Raum zum Zeichen der Unverständlichkeit, offenbar aus et qui existis, vgl. 7, 15) in corrupto saeculo intelligere corruptionem evidentem (verderbt aus incorruptibilitatis viam) in facie mea (herübergezogen aus V. 12 et procidi in faciem meam). Wer kann hier noch die höhere Ursprünglichkeit des Lat. festhalten?

1) Die heiligen Schriften sind bei der Zerstörung Jerusalems untergegangen, so dass Esra sie erst wiederherstellen muss, vgl. 14, 21 f.

2) Volkmar macht sich S. 17. 219 ganz unnöthige Schwierigkeiten, welche einfach aus 3, 24. 9, 22. Sirach 36, 17 und Fritzsche z. d. St. aufzuhellen sind.

gleichen erfüllt sein muss[1]). Wie der Mutterschooss, welcher nach 9 Monaten gebiert, so werden auch die Behältnisse der Seelen der Gerechten in der Unterwelt erst zur bestimmten Zeit die anvertrauten Seelen wiedergeben. Da will Esra nur wissen, ob mehr als das Vergangene noch zukünftig ist, oder vielmehr mehr vorübergegangen, als noch zukünftig ist. Die Antwort wird ihm durch ein Gesicht. Ein grosser Ofen brennt, bis die Flamme vorübergeht, und nur Rauch übrig bleibt. Eine Wolke strömt Regen aus, bis nur noch Tropfen übrig sind. Wie der Regen grösser ist als die Tropfen, und das Feuer grösser als der Rauch: so ist weit grösser das Maass des Vorübergegangenen[2]). Nicht darüber, ob er leben wird bis zu den Tagen des Endes, sondern nur über das, was in denselben gesehen wird, er-

---

1) Der Engel sagt 4, 35. 36 (wo das Ar. fehlt) nach dem Lat.: Nonne de his interrogaverunt animae iustorum in promptuariis suis dicentes: Usque quo spero sic (Aeth. hic erimus, wonach man wohl lesen muss erimus hic), et quando veniet (Sg. venit) fructus areae mercedis nostrae? et respondit ad ea Jeremiel archangelus (Tur. Jeremiel ait oder dit angelus) et dixit: Quando impletus fuerit numerus seminum in (Sg. om. in) vobis (man lese similium vobis). Volkmar gewinnt hier (S. 19. 220. 400) aus Tur. den Text respondit Jeremiel, ait angelus (ich halte für richtiger Jeremiel dictus angelus) und nimmt hier eine Berücksichtigung des Christenthums wahr. Der Name Jeremiel, d. h. Gottes-Erbarmen (יְרַחְמְאֵל, Ἱερεμιήλ 1 Chron. 2, 25. 26. 42. Jer. 36, 26) soll nichts anders als der Name des christlichen Apokalyptikers Johannes (Jochanan, Gottes-Gnade) sein, und Pseudo-Esra soll hier gar auf Offbg. Joh. 6, 9 f. verweisen, wo die Seelen der christlichen Märtyrer unter dem himmlischen Altar laut rufen: *Ἕως πότε, ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ὁ ἀληθινός, οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς;* und die Antwort erhalten, *ἵνα ἀναπαύσωνται ἔτι χρόνον, ἕως πληρώσωσιν καὶ οἱ σύνδουλοι αὐτῶν καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν οἱ μέλλοντες ἀποκτέννεσθαι ὡς καὶ αὐτοί.* Wenn die nach- und anti-christliche Haltung Pseudo-Esra's nicht auf sicherern Stützen ruht, so ist sie schwach genug begründet, da man sich ja ohne alle Schwierigkeit auch das umgekehrte Verhältniss denken kann.

2) Es gehört zu den Vorzügen des Ar., dass er 4, 50 den matten Nachsatz des Lat. u. Aeth. superaverunt autem guttae (Aeth. imber) et fumus noch nicht hat.

hält er 5, 1 f. bestimmte Auskunft: „[1]Nun was betrifft die Zeichen der Zeiten, siehe ich soll dir kund thun, dass Tage kommen werden, in welchen die Verständigen entfernt sein werden von der Erde[1]), und der Weg der Gerechtigkeit und des Glaubens unfruchtbar sein wird[2]). [2]Und Ungerechtigkeit wird gewachsen sein über das, was du jetzt siehest, oder was du gehört hast lange zuvor. Und der Weg wird rauh sein, nicht betreten, und da wird kein Wegweiser sein, und dort wird eine grosse Verwirrung sein von jenen von diesen Königen, welche du sehen wirst, [3]und das Land wird verwüstet sein[3]). [4]Und wenn der Höchste dich[4]) bewahrt hat bis zu dieser Zeit, wirst du sehen nach diesen drei Zeichen die Erde verwirrt[5]). Und die Sonne wird erscheinen plötz-

---

1) So der Ar., nach welchem zu beurtheilen ist der Lat. in quibus (Sg., Tur. et) apprehendentur ii qui inhabitant terram in censu (man lese mit Volkmar insensu, d. h. ἀνοίᾳ, vgl. sensus V. 9) multo. Aeth. et magnus terror eos apprehendet, qui inhabitant terram.

2) So der Ar., mit welchem weniger der Lat. (et abscondetur veritatis via, et sterilis erit a fide regio) als der Aeth. (et abscondetur veritatis territorium, et sterilis erit regio fidei) übereinstimmt.

3) So der Ar., welcher hier schon voraus auf das Adler-Gesicht C. 11. 12 hinweist. Der Lat. bietet et erit imposito (l. mit Sg. Tur. incomposito, nicht mit Volkmar impositio) vestigio, quam nunc vides regnare regionem, et videbunt eam desertam, vgl. 7, 26. Aeth. et regio dominabitur, quam nunc vides perditam, et fiet terra desolata.

4) So ist der Ar., welcher „das Land" bietet (aus V. 3) einmal zu berichtigen.

5) So der Ar., dessen 3 erste Zeichen 1) die Entfernung von Verstand und Gerechtigkeit, 2) die Höhe der Ungerechtigkeit, 3) die Verödung des Landes sein werden. Hat der Ar. das Ursprüngliche, so verlieren wir am Ende die viel gequälte 3. Posaune des Lat. ganz, in welcher Volkmar S. 23 die 7 Posaunen der Offbg. Joh. 8, 2 wieder findet. Das Ursprüngliche wird sein videbis post III. signum terram turbatam, womit der Aeth. (videbis post tertium mensem terram turbatam) übereinstimmt, das „Zeichen" gedeutet als Monat. Theils durch die Fassung von signum als Schreibzeichen, theils durch Verlesung von terram turbatam konnte die vulg. videbis post tertiam tubam herauskommen.

lich bei Nacht, und der Mond bei Tage[1]), [5]und Blut wird triefen vom Holze, und der Stein[2]) wird geben seine Stimme[3]), und das Volk[4]) wird verwirrt werden, und die Sterne werden verändert sein[5]). [6]Und ein Volk wird herrschen, welches die Bewohner der Erde nicht erwartet haben[6])" u. s. w. Lassen wir die übrigen, ziemlich römischen Prodigien und die fernere Schilderung der unerhörten Gottlosigkeit (5, 7—13) bei Seite: so bietet uns der Araber hier das unverhoffte Herrschen eines Volks, was nur den ersten Eintritt der römischen Herrschaft über Judäa (seit 63 v. C.) bedeuten kann. Und das Blutvergiessen nebst der Verwirrung der Könige stimmt wie die Ausrottung der Freunde unter einander[7]) zu nichts besser, als zu den anhaltenden Bürgerkriegen, welche der dauernden Monarchie des römischen Reichs vorhergingen.

Die zweite Vision (5, 16—6, 34) wird wieder eröffnet durch eine Anrede des betrübten Esra an Gott. Wie

---

1) Der sonst treue Ar. hat bloss nicht richtig abgetheilt, nämlich *νυκτός* als *νύξ* zu dem Folgenden (und die Nacht und der Mond) gezogen. Auch der Lat. bedarf der Berichtigung von ter in die (Sg. interdie) in interdiu. Zur Sache vgl. Jes. 13, 10. 51, 6. Ezech. 32, 7. Joel 3, 3 f. Matth. 24, 29 f.

2) Der Ar. hat sich versehen, nämlich *λύχνος* (the light) statt *λίθος* gelesen.

3) Vgl. Hab. 2, 11 LXX *διότι λίθος ἐκ τοίχου βοήσεται, καὶ κάνθαρος ἐκ ξύλου φθέγξεται·*

4) So Ar., Lat. und Aeth. populi.

5) Ar. and the air (*αἴθρια* gelesen st. *ἄστρα*) shall be changed (*ἀλλαγήσεται*). Aeth. et stellae lacerabuntur. Auch für den Lat. werden diese Worte jetzt bezeugt durch den Tur. ingressus commutabuntur. Das wird nicht mit Volkmar S. 364 auf „Regenten-Eintritt" zu beziehen sein, sondern eher aus dem unübersetzten *αἴθρια* als atria, dann übersetzt ingressus, herrühren. Zur Sache vgl. 6, 7. Mt. 24, 29.

6) So Ar.; Lat. et regnabit quem non sperant (Tur. spernant), qui inhabitant super terram. Aeth. et regnabit quem non sperant multi. Bei dem Lat. und Aeth. musste man an Octavianus oder Herodes denken.

7) Ar. 5, 9: „und Freunde werden einander ausrotten", Lat. und Aeth. steigernd: et amici omnes semet ipsos expugnabunt.

Gott sich von allen Bäumen Einen Weinstock (das Symbol Judäa's), von aller Erde Ein Land (das heilige), von allen Bäumen Eine Lilie, von allen Gewässern Einen Bach (den Kidron, nicht den Jordan, wie Volkmar will) auserwählt, und von allen bewohnten Städten Sion für sich selbst gegründet und geweiht hat, wie er von allen Vögeln Eine Taube, und von allem geschaffenen Vieh Ein Schaf sich auserkoren: so hat er von aller Menge von Völkern sich auserwählt Ein Volk (das jüdische). Und sein Gesetz, welches, genau erforscht, alles übertrifft[1]), hat er diesem geliebten Volke geschenkt. „Wesshalb, o Herr, hast du überliefert dein Volk dieser gottlosen Menge, und hast verworfen diese Eine Wurzel[2]) mehr als alle übrige Menge? Und die Widersacher haben ihn unter die Füsse getreten[3]). Du hast gehasst dein Volk mit einem vollkommenen Hasse; aber wenn es Strafe verdiente, hätte es geschehen sollen durch deine Hand" (5, 28—30).

Der Engel, welcher wieder erscheint, beginnt abermals mit einer Hinweisung auf die Schranken der menschlichen Einsicht, welche die Gerichte Gottes und das Ziel seiner Liebe zu seinem Volke nicht begreifen kann. Ferner weist er auf das Ziel der Vollendung hin und hält der Ungeduld Esra's die Nothwendigkeit eines allmäligen Fortschritts vor. An der schon alternden Kraft der Natur deutet er die Nähe des Endes an. Eine neue Wendung erhält das Gespräch durch die Frage Esra's 5, 56, welche nach dem Ar. und dem Aeth. lautet: „Um wessen willen (propter quem) wird die Schöpfung, welche du geschaffen hast, heimgesucht"? Volk-

1) So der Ar. 5, 27 passender als der Lat. mit seiner ab omnibus probata lex und der Aeth. et ex omnibus probavisti legem.

2) Bezeichnung Israels schon Hen. 93, 8, dann Röm. 11, 17 f.

3) So der Ar. (vgl. 6, 58), wogegen der Lat. et conculcaverunt eum qui contradicebant sponsionibus tuis, quique tuis testamentis non credebant. Aeth. et conculcaverunt eos, qui in lege tua crediderunt, adversarii foederis tui. Volkmar S. 329 kann hier eine Berücksichtigung der Christen entdecken.

mar will S. 36 f. auch hier der lateinischen Uebersetzung per quem visites creaturam tuam den Vorzug geben und gerade hier den Anti-Christianismus unsrer Schrift, welcher die absichtliche Aenderung der beiden andern Uebersetzungen hervorgerufen habe, mit dem Texte selbst „überhaupt jetzt zum ersten Mal vollständig an's Licht“ bringen. Pseudo-Esra streite ausdrücklich gegen die christliche Behauptung, dass Gott durch Christus die Welt richten wird (Röm. 2, 16, vgl. Matth. 25, 31 f.). Allein es liegt gar zu hell am Tage, dass die beiden Orientalen das Richtige bieten, und dass der lat. Text nur aus einer Abkürzung von propter entstanden ist[1]). Der Zusammenhang, auf welchen Volkmar sich beruft, zeugt gegen ihn. Nach den Andeutungen über das Ziel der Liebe Gottes zu seinem Volke (5, 40) wie über das Altern der Schöpfung (5, 46 f.) kommt Esra ganz natürlich auf die Hauptfrage: um wessen willen die Welt denn heimgesucht werde[2]). Wie es ihn von vorn herein gequält hat, dass Gott sein Volk verworfen und niemandem die Ursache geoffenbart hat, wesshalb er in der Gefangennehmung der Juden seinen gewohnten Weg verworfen hat (3, 31), wie ihn überhaupt seine Nieren jede Stunde stechen und peinigen, dass er fleissig forschen möge nach den Wegen des Höchsten und suchen, bis er auffinde seine Gerichte (5, 34 vgl. V. 37): so will er jetzt das Ziel und den Zweck der ganzen Heimsuchung wissen. Die Frage propter quem visitetur mundus hängt innig zusammen mit der Voraussetzung, dass Gott um der Juden willen überhaupt die Welt erschaffen hat[3]). Der Engel antwortet ja auch 6, 1 bei dem Ar. und Aeth. sogleich: „Zuerst um des Menschen willen, aber alsdann um meiner selbst willen“, von welchem unentbehrlichen Satze der Lat. freilich nur das ab initio beibehalten und fälschlich

1) Auch 8, 44 hat der Tur. per für propter, 8, 51 per für pro.

2) Ueber die Heimsuchung vgl. 6, 18. 9, 2.

3) Vgl. 6, 55. 59. 7, 11. 9, 13, dazu 14, 31.

zu dem Folgenden gezogen hat[1]. Die Antwort, dass die Heimsuchung an zweiter Stelle um Gottes selbst willen geschieht, führt eben auf das unbedingte Recht, welches Gott über seine Schöpfung hat. „Denn bevor die Erde und der Himmel waren[2], und bevor die Wege dieses Geschlechts waren[3], und bevor der Stoss der Winde wehte, und bevor die Blitze leuchteten[4], — — und bevor die Grundlagen von Sion gelegt waren[5], und bevor die Berechnung der Jahre ermittelt war[6] — —: da bedachte ich, dass alle diese Dinge sein sollten, und durch mich ward jegliches Ding"[7]. Selbst wenn man hier am Schluss den Lateiner dem Araber vorziehen wollte, würde doch nur die weitere Frage propter quem visitetur mundus durch die Unbedingtheit Gottes gegenüber seiner Schöpfung abgeschnitten; 6, 6 ist gar nicht als

1) Initio terreni orbis. Volkmar erweitert diese unvollständigen Worte so: initium terreni orbis [erat per me ipsum. nam antequam crearentur terra et mundus] et antequam etc. Wer wird aber seine neuerfundene Ergänzung der durch die beiden andern Uebersetzungen erhaltenen vorziehen?

2) So der Ar. gewiss ursprünglicher als der Aeth. (nam antequam crearentur terra et regiones) und der ganz verkürzte Lat. initio terreni orbis.

3) So der Ar.; Lat. et antequam starent partes mundi, Aeth. et antequam starent exitus saeculi.

4) So der Ar., welcher nur *ἀστραπαί* in *ἄστρα* verlesen hat. Lat. et antequam splenderent nitores coruscationum. Aeth. et antequam splenderet splendor fulgoris.

5) So der Ar. (*καὶ πρὶν τὰ θεμέλια Σιὼν τεθεῖσθαι*), welcher hier ganz augenfällig den verworrenen Text des Lat. aufhellt. Vulg., Tur. et antequam aestuarent camini in Sion; Sg. et antequam aestimaretur (aus aedificaretur), camillum (*θεμέλιον* in *χειμήλιον*, was Volkmar S. 39 festhält, verlesen) Sion. Der Lat. war schon so sinnlos geworden, dass der Aeth. den Satz ganz ausliess.

6) So der Ar.; Lat. et antequam investigarentur praesentes anni. Aeth. et antequam cognosceretur vestigium mundi qui venturus erat.

7) So der Ar. ganz einfach. Der Lat., auf welchen Volkmar sich stützt, weiter ausführend: tunc cogitavi, et facta sunt per me solum, et non per alium, et (Tur. ut et) finis per me et non per alium. Aeth. tunc cogitavi, quod ego ipse eram solus, et non alius.

unmittelbare Antwort auf 5, 56 zu fassen. Von der weitern Verfolgung der Frage abgewiesen, wendet Esra sich ja sogleich zu einer andern Frage: wann die Veränderung der Sterne (vgl. 5, 5) eintreten, das Ende und die Erfüllung der Jahre, der Anfang vom Ende und das Ende von ihm sein wird[1]). Die Veränderung der Sterne, welche der Araber bewahrt hat, hängt gewiss auch mit dem Stern aus Jakob 4 Mos. 24, 17 f. zusammen, dessen Beute gerade Edom (Esau) werden soll. Daher wird dem Esra 6, 8—10 die in jeder Hinsicht bedeutsame Antwort über den Eintritt des Endes: „Von Abraham bis zu dem Geschlechte von Abraham und seiner Familie; denn von ihm ward Isaak erzeugt, und von Isaak wurden erzeugt Jakob und Esau[2]), und die Hand Jakob's ergriff von Anfang an die Ferse Esau's[3]). Und das Ende dieser Welt ist Esau[4]), und Jakob ist der Anfang der zukünftigen Welt[5]). Denn das Ende der Theile (Glieder) des Menschen und das Letzte von ihnen ist seine Ferse, und der Anfang von ihnen ist seine Hand[6]). Und siehe,

1) So der Ar. 6, 7. Der Lat. nur quae erit separatio temporum? aut quando prioris finis et sequentis initium? Aeth. quid erit signum temporis constituti, et quando initium alius mundi?

2) So Ar., welcher wieder den unvollständigen Lat. ergänzt: ab Abraham usque ad Isaac (Sg. Abraham), quando nati sunt (Sg. quum natus est, Tur. quoniam natus est) ab eo Jacob et Esau. Der Aeth. stimmt in sehr verdächtiger Weise genau mit der Vulg. überein.

3) So Ar., vgl. 1 Mos. 25, 26 LXX: *καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ (Ἰακὼβ) ἐπειλημμένη τῆς πτέρνης Ἡσαῦ.* Lat. manus (Tur. add. vero) Jacob tenebat (Sg. tenebit) ab initio calcaneum Esau. Der Aeth. bleibt ganz aus.

4) So Ar. u. Lat., der Aeth. bleibt noch aus, wohl beirrt durch das Homöoteleuton Esau-Esau.

5) So Ar. u. Lat.; der Aeth. nam initium initii alius mundi Jacob.

6) So Ar.; der Lat. ganz verderbt: hominis manus (was Volkmar in seiner fast unbedingten Verehrung des Lat. noch festhält, so offenbar manus für membra verschrieben ist) inter calcaneum et manum. Aeth. extremitas enim calcis hominis et summitas hominis sicut calx (et) manus eius.

die Ferse und die Hand waren verbunden zusammen[1]). Desshalb forsche jetzt nicht nach diesen Dingen, Esra[2])." Wie schlagend bewährt sich hier die höchste Ursprünglichkeit des Arabers zugleich mit der vorchristlichen Abfassung unsers Buchs! Dass Esau als Ende dieser Welt das Königthum des Idumäers Herodes bedeutet, kann mir Volkmar (S. 41. 361 f.) nicht abstreiten. Da kann ich denn ruhig zusehen, wenn mein siegsgewisser Gegner, um der Anfangszeit des Herodes zu entgehen, und die Zeit des altersschwachen Nerva festzuhalten, zu einem fast verschollenen Sprössling des Herodes seine Zuflucht nimmt. Im J. 97 u. Z. hat freilich, wie Volkmar sagt, noch ein Spross des edomitischen Königsgeschlechts, Herodes Agrippa II., einst eine Art Tempelvogt, nur nicht „Herr" über Jerusalem, dort [einstens] residirend und mit Macht über das Hochpriesterthum [des vor einem Menschenalter zerstörten Tempels] angethan, als Haupt Judäa's angesehen, aber auch später noch im Besitz mehrerer Theile vom jüdischen Lande, wie Tiberias, Julias und Cäsarea, als „König" bleibend geehrt — gelebt, richtiger als 70jähriger Greis[3]) am Rande des Grabes gestanden, in welches er schon 101 u. Z. hinabsank. Dieser abgelebte Herodes, welcher sich seit dem jüdischen Kriege längst von den Juden ganz zu den Römern hingewandt hatte, ist der Rettungsanker Volkmar's! Unter diesem Fürsten, welcher in dem eigentlichen Judäa nie einen Fussbreit Landes besessen hat, sollen die Ferse (des idumäischen Herrschers) und die Hand (des jüdischen Volks) immer noch mit einander verbunden gedacht sein. Ich dächte, wir liessen den lebensmatten Römling ganz in Ruhe

---

1) Diese wichtige und sicher ursprüngliche Stelle findet sich nur bei dem Araber.

2) So der Ar.; Lat. aliud noli quaerere, Esdra. Aeth. ast ne quaeras, Ezra.

3) Nach Joseph. Ant. XIX, 9, 1 war er im J. 44 u. Z. bei dem Tode seines Vaters Herodes Agrippa I. ἄγων ἔτος ἑπτακαιδέκατον, also etwa 27 u. Z. geboren.

und hielten uns an Herodes d. Gr., als er noch lebensfrisch über ganz Judäa herrschte. In keinem Falle darf man, wie auch Lipsius und Gutschmid eingesehen haben, trotz des Trumpfs der „Selbstvergessenheit", welchen Volkmar hier ausspielt, über Herodes Agrippa I. herabgehen, welcher 41—44 noch einmal ganz Palästina unter idumäischer Herrschaft vereinigte.

So werden wir denn auch in dem Folgenden, wo Esra noch weiter die Zeichen des Endes zu erfahren begehrt, nur die Zeit am Ausgang der römischen Bürgerkriege oder an der Schwelle der römischen Monarchie erkennen können. Der Engel sagt 6, 18—28: „Die Tage werden kommen, sagt der Herr, wenn ich beginnen will heimzusuchen die, welche auf der Erde sind, [19] und in welchen da angestellt werden soll eine Untersuchung über die, welche unrecht beschädigt haben mit ihrer Ungerechtigkeit, und über die, welche beschädigt sind durch sie[1]), und wenn die Bedrängniss von Sion[2]) beendigt ist, [20] und wenn das Weltalter beendigt ist, in welchem ich bestimmt habe, dass diese Zeichen sein werden, welche ich thun werde[3]). Ich will öffnen die Bücher über dem Himmelsgewölbe, und sie sollen sehen alles dieses zusammen[4]). —— [23] Und die Drommete wird schallen, und der Schall wird plötzlich gehört werden von jedermann, und alle Personen und Dinge werden verwirrt werden. [24] Zu dieser Zeit werden Freunde gegen einander kämpfen wie Feinde, und die Erde wird erstaunen mit allen,

1) So sehr passend der Ar.; dagegen der Lat. nur: et quando inquirere incipiam ab iis qui iniuste nocuerunt iniustitia sua, ebenso der Aeth.

2) Wird hier nicht das Bestehen von Sion (Jerusalem) für die wirkliche Zeit des Verfassers noch vorausgesetzt?

3) So der Ar.; Lat. et cum supersignabitur saeculum quod incipiet (so Sg., vulg. incipient) pertransire, haec signa faciam. Aeth. et cum supersignabitur saeculum quod venturum est (reiner Missverstand des Lat.), hoc est signum quod faciam.

4) So der Ar., welcher nur an die Gerichts-Bücher (vgl. Dan. 7, 10. Orac. Sibyll. III, 81 f., Offbg. Joh. 20, 12) denken lässt.

welche auf ihr wohnen[1]). — — [25]Und die, welche hinterher übrig bleiben und Sorge tragen werden sich zu hüten vor dem, was vor ihnen ist, die werden entrinnen und schauen meine Erlösung und das letzte Ende dieser Welt. [26]Und sie werden sehen, dass ich an das Licht bringe die, welche den Tod nicht geschmeckt haben seit ihrer Geburt[2]). Und das Herz derjenigen, welche auf der Erde sind, wird verändert werden, und sie werden bekehrt werden zu andern Gedanken[3]). [27]Denn das böse Herz wird weichen von ihnen, und Trug wird zu nichte werden und ausgerottet. [28]Und der rechte Glaube wird glänzen in ihnen, und sie werden besiegen Vergänglichkeit, und Gerechtigkeit, welche nicht gewesen in diesen manchen letztverflossenen Jahren, wird erscheinen[4])." Hier haben wir wirklich eine Posaune, wenn auch noch nicht die eschatologische Posaune 1 Thess. 4, 16. Offbg. Joh. 8, 2 f. Matth. 24, 31, sondern nur die einfachere Drommete des Kriegs, welcher unerwartet zwischen Freunden eintritt und Schrecken über den ganzen Erdkreis verbreitet. Welcher andre Krieg wird dann aber gemeint sein, als der anhaltende Krieg, welcher unter den Bürgern des weltherrschenden Roms, namentlich seit dem Tode Cäsar's

---

1) So der Ar.; Lat. et tuba canet cum sono, quam cum omnes audierint, subito expavescent. et erit in illo tempore debellabunt amici amicos ut inimici, et expavescet terra cum his. Aeth. et tuba sonabit, quam cum omnes audierint, expavescent, et in illis diebus certabunt amici cum amicis ut inimici, et expavescet terra cum his qui in ea habitant.

2) Der Ar. and they shall see me bring to light the people which have not tasted (ergänze den Tod nach Lat. u. Aeth.), since they were born. Die Menschen, welche den Tod nicht geschmeckt haben (vgl. 7, 28. 13, 52 lat.), sind in der Art des Henoch und Elias zu denken.

3) Hier ist die Wirksamkeit des zurückgekehrten Elias nicht zu verkennen, welcher nach Mal. 3, 23 *ἀποκαταστήσει καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ.* Elias heisst Sir. 48, 10 *ὁ καταγραφεὶς ἐν ἐλεγμοῖς εἰς καιρούς, κοπάσαι ὀργὴν πρὸ θυμοῦ καὶ ἐπιστρέψαι καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καταστῆσαι φυλὰς Ἰσραήλ.*

4) So der Ar. gewiss ursprünglicher als Lat. und Aeth.

entbrannte? Es liegt gewiss zunächst, an die innern Kämpfe zu denken, mit welchen die römische Republik in die feste Monarchie des Augustus überging. Volkmar will freilich S. 363 f. vielmehr an die innern Bewegungen des römischen Reichs denken, welche zwischen den Untergang Nero's (68 u. Z.), des letzten Sprosses aus dem julischen Kaiser-Hause, und die feste Herrschaft der Flavier (70—96) fallen. Dass Freunde sich unter einander bekämpfen, soll sich daraus erklären, dass Otho den Galba zuerst anerkannte, dann über ihn herfiel, Vitellius von Otho über Germanien eingesetzt, sich dann gegen ihn erhob. Es sei die Zeit der trina bella civilia, welche Tacitus Hist. I, 2 beschreibt[1]). Aber hält sich die Nerva-Hypothese nicht auch hier an eine blosse Möglichkeit, welche den wirklichen Verhältnissen nicht genügt? Was sind die paar unruhigen Jahre zwischen Nero und Vespasianus gegen ein ganzes Zeitalter von Bürgerkriegen, welche einer so neuen Ordnung der Dinge, wie die römische Monarchie des Augustus, vorherging? Hier entscheidet vollends der Zusammenhang gegen Volkmar. Denn wer nach jenen Bürgerkriegen „hinterher" übrig bleibt (V. 26), soll die Erlösung schauen und das letzte Ende dieser Welt. Diese Erwartung war nur dann möglich, wenn der Verfasser unmittelbar nach dem Ausgange der Bürgerkriege schrieb, also bald nach der Entscheidungsschlacht bei Aktion die Kämpfe des Cäsar und Pompejus, des Octavianus und Antonius als Kriege von Freunden mit einander (vgl. 5, 9) zu Vorzeichen einer neuen Ordnung der Dinge machte. Dagegen ist es undenkbar, dass ein Schriftsteller des J. 97 auf solche Weise die innern Kämpfe des Römer-Reichs 68—70 u. Z. dargestellt haben sollte.

---

1) Nur als ein Zeichen von der Schwäche der Nerva-Hypothese kann ich es ansehen, wenn Volkmar zur Erklärung des Kriegs der Freunde aus Tacitus a. a. O. auch den Satz corrupti in dominos servi, in patronos liberti, et quibus deerat inimicus, per amicos oppressi herbeizieht.

Die dritte Vision (6, 35—9, 26) wird von Esra nach weiterm 7tägigem Fasten eröffnet durch Hinweisung auf die 6tägige Schöpfung, deren Krone der Mensch ist. Esra fasst Muth und sagt 6, 55—59: „O Herr, du hast gesagt: um euretwillen habe ich geschaffen die erste Welt[1]). [56]Und was die übrigen Völker betrifft, welche ebenso von Adam herstammen, sie sind wie Nichts überhaupt, und wie ein Stäubchen, und wie ein Tropfen an einem Wasser-Eimer[2]). Denn diess ist ihre Beschreibung vor dir[3]). [57]Und nun, Herr, siehe, die Völker, welche Nichts waren, sind Herren geworden über uns und treten uns, dein Volk, unter die Füsse. [58]Den du erwählt hast für dich selbst allein, einen erstgeborenen Sohn, den du geliebt hast, den hast du überliefert den Feinden[4]). [59]Und was uns betrifft, um deren

1) So der Ar., welcher nur unter dem Einfluss des vorhergehenden ἐξέλεξας (V. 54) das ἔκτισα durch „ich habe erwählt" übersetzt. Zur Sache vgl. 7, 11. 9, 13. 14, 31.

2) So der Ar., bei welchem Volkmar S. 52 f. ganz richtig eine Benutzung von Jes. 40, 15 nach dem Urtexte (הֵן אִיִּים כַּדַּק יִטּוֹל) wahrnimmt, da die LXX דק wie רק Speichel gelesen und ὡς σίελος ἐλογίσθησαν übersetzt haben. Der Lat. (quoniam salivae assimilatae sunt) und der Aeth. (nach Volkmar et sputo assimilatae sunt), gehen mit den LXX und dem Vet. Lat. Die Berücksichtigung des Urtextes ist von vorn herein wahrscheinlicher bei dem ursprünglichen Verfasser, als bei einem spätern Uebersetzer.

3) So nur Ar.; Lat. u. Aeth. bleiben hier aus.

4) Nach dem Ar. ist auch hier der Lat. zu berichtigen: Nos autem populus tuus, quem vocasti primogenitum, unigenitum (das unig. ist Zuthat nach Ps. 22, 21. 35, 17 und wird von Volkmar S. 53 vergeblich gerechtfertigt), aemulatorem (l. amatum, vgl. 3, 16. Mal. 1, 2. 3 LXX; Tur. gar emulatorem carissimum) tuum, traditi sumus in manibus eorum. Aeth. nos autem populus tuus, quem vocasti primogenitum meum, unigenitum meum filium, quem amo, traditi samus in manibus eorum. Der μονογενής, welchen auch der Aeth. nennt, bezieht sich in den angeführten Psalmstellen noch auf die Seele und das Leben und ist dann von den Christen auf den Erlöser gedeutet worden, vgl. Justin Dial. c. Tr. c. 105, dazu m. krit. Untersuchungen über die Evv. Justin's u. s. w. S. 300 f. Der Ar. bleibt mit Recht bei dem Namen des υἱὸς πρωτό-

willen du diese Welt geschaffen hast, warum ererben wir die Welt nicht[1]) und das, was uns gehört? Wie lange sollen diese Dinge so stehen bei uns, o Herr"? Nachdem Esra sein Haupt-Thema so auf's Neue gefasst hat, wird er durch den Engel erinnert an den engen Eingang des Hafens in das weite Meer, an einen schmalen und gefahrvollen Eingang zu einer gesegneten Stadt. Ebenso, heisst es 7, 11—14, ist es mit Israel: „[11] Denn um ihretwillen habe ich die Welt erschaffen, und als Adam mein Gebot und meine Vorschriften übertrat, da ward eine Theilung gemacht in der Schöpfung[2]). [12]Da wurden die Eingänge dieser Welt schmal gemacht, voll Sorgen und Arbeit, Schwierigkeiten und Mängel, Gebrechen und Störungen und mancher grossen Pein. [13] Aber die zukünftige Welt ist gross und reichlich, geräumig, leer von ängstlicher Sorge, mit unsterblicher Frucht. [14] Wenn also die, welche Leben haben wollen, nicht wandeln wollen in ihrer Reise durch das Schmale und die Leiden: wie werden sie diese Wohnungen plötzlich erlangen"? Eine weitere Frage Esra's veranlasst die Erklärung, dass viele Gegenwärtige umkommen mögen, weil sie das verordnete Gesetz übertraten und in ihrem Frevel selbst zur Gottesleugnung (7, 23) fortschritten. Hier folgt nun die wichtige Eröffnung über die Erscheinung des Messias und das allgemeine Weltgericht 7, 25—35: „[25]Desshalb habe ich überlassen das Schwächliche (Eitle) den Eitlen, und das Volle den Vollkommenen. [26]Siehe, die Zeit wird kommen und jetzt naht sie sich, wenn diese Zeichen sein werden, welche ich dir zuvor erzählt habe, und die Stadt, welche nicht war [das

---

τοκος für Israel (vgl. 2 Mos. 4, 22 und Knobel z. d. St., Sach. 12, 10, Sir. 36, 17) stehen.

1) So richtig der Ar., weniger richtig der Lat. quare non haereditatem possidemus cum saeculo? Ueber die Kleronomie der Welt vgl. Hen. 5, 7. Gal. 3, 18. Röm. 4, 13.

2) So der Ar.; der Lat. übersetzte διεκρίθη ἡ κτίσις unpassend: iudicatum est quod factum est, was dem Aeth. dann so unverständlich ward, dass er es ganz wegliess.

neue Jerusalem, vgl. 8, 52. 10, 50 f. 13, 36], wird erscheinen, und die Erde, welche nicht gesehen war zuvor, wird erscheinen[1]. [27]Und wer nur immer erlöst wird von dem zuvor gesagten Bösen, wird schauen meine Herrlichkeit[2]. [28]Denn mein Sohn der Messias wird erscheinen mit denen, welche zu ihm gehören, und wird Freude verleihen denen, welche übrig bleiben, ungefähr 400 Jahre[3]. [29]Und es wird geschehen nach diesen Jahren, da wird mein Sohn der Messias sterben und alle Menschen, die einen Lebenshauch haben[4]. [30]Die Welt wird verwandelt werden zu ihrer frü-

---

1) So der Ar. (vgl. 10, 44 f. 13, 36). Lat.: ecce tempus veniet, et erit quando venient signa quae praedixi tibi, et apparebit sponsa (wie auch Volkmar S. 60 bemerkt, christlicher Zusatz aus Offbg. Joh. 21, 10 f.), et apparescens (Sg. add. civitas, Tur. add. civitas et) ostendetur, quae nunc subducitur terra. Aeth. et abscondetur civitas quae nunc apparet, et apparebit terra quae nunc abscondetur.

2) Der Ar., welcher noch am Rande beifügt „eine Weissagung des Herrn des Messias", ist hier durch sein Christenthum, vielleicht auch durch Verlesung von *παράδοξά μου*, *δόξαν μου* in *χαραδοχία μου* (vgl. Volkmar S. 61) zu der Abweichung geführt shall stay in exspectation of my son. Hierin richtiger Lat. ipse videbit mirabilia mea, Aeth. ipse vid. gloriam meam.

3) So Ar.; der Lat. (vgl. Ambrosius Comm. in Ev. Luc. I, 60 sq.): revelabitur enim filius meus Jesus cum his qui cum eo sunt (vgl. 6, 26), et iucundabuntur (Sg. iucundabit) qui relicti sunt in annis quadringentis. Aeth.: revelabitur enim Messias meus cum his qui cum eo, et laetificabit eos, qui resuscitabuntur. Die 400 Jahre, welche der christliche Aeth. schon ganz auslässt, entsprechen der ägyptischen Knechtschaft, welche nach 1 Mos. 15, 13 auf 400 Jahre berechnet ward, vgl. Ps. 90, 15: „Erfreue uns wieder nach den Tagen, da du uns plagtest." Wir haben hier die rein jüdische Berechnung des Messias-Reichs, von welcher sich die christliche auf 1000 Jahre seit der Offbg. Joh. unterschied.

4) So der Lat. (vgl. Ambrosius a. a. O.). Unbestimmter schon der Aeth. et post haec morietur puer meus Messias meus et omnes qui spiramentum habent homines. Die ächt jüdische Vorstellung eines solchen Sterbens des Messias war dem Ar. bereits so anstössig, dass er sie ganz beseitigte. Doch hat er noch etwas aus V. 29 in V. 30 hinübergenommen.

hern Ruhe 7 Tage lang (vgl. 6, 39), so dass auch nicht Einer übrig bleibt[1]. [31]Und nach 7 Tagen wird die zukünftige Welt, an welche kein Mensch dachte, erscheinen, und Vergänglichkeit wird verschwinden. [32]Und die Erde wird hervorwerfen die, welche in ihr schliefen, welche ich ihr anvertraute zu bewahren, und die geheimen Behälter werden wieder erstatten die Seelen, welche in ihnen sind (vgl. Dan. 12, 2). [33]Und der Höchste wird erscheinen auf dem Stuhle des Gerichts (vgl. Dan. 7, 9 f.). Dann wird Lohn kommen und Lieblichkeit nahen, und das Gute und die Erwartung werden zusammentreffen. [34]Und das Gericht des Herrn wird allein übrig bleiben, welcher keine Person ansehen wird. Gerechtigkeit wird stehen, und Aufrichtigkeit wird erscheinen. [35]Und Werke werden nachfolgen, und der Lohn wird denen folgen, welchen er gegeben werden soll. Dann werden der Rechtschaffene und der Gottlose und die Sünder[2]) an das Licht bringen, was sie verheimlichten[3])." Während der Lat. hier eine grössere, bei Ambrosius noch nicht vorhandene Lücke darbietet, fahren die beiden morgenländischen Uebersetzungen fort, die Verurtheilung der Gottlosen an dem Tage des Gerichts, welcher nach dem wieder ursprünglichern Araber eine ganze Woche von Jahren (nach dem Aeth. 700 Jahre) ausfüllt, zu beschreiben (aeth. 6, 1 — 17). Der ganze Abschnitt ist ein treuer Ausdruck der jüdischen Messias-Erwartung, welche weder in der 400jährigen Herrschaft noch in dem Tode des Messias mit der ganzen lebenden Menschheit[4]) den geringsten Einfluss des Christenthums mit seiner

---

1) So der Ar., welcher nur nach den 7 Tagen aus 29 einschaltet: „und jeglicher, in welchem der Athem des Lebens ist, soll zu Ende kommen."

2) D. h. die Heiden, vgl. Henoch 91, 12. 99, 2. Tobi 4, 17. 13, 6. Weish. Sal. 10, 20.

3) So der Ar.; verderbt Lat. et iustitiae vigilabunt, et iniustitiae non dominabuntur (Sg. dormibunt), Aeth. et iustitia eius vigilabit, et iniustitia porro non dormiet.

4) Vgl. m. jüd. Apokalyptik S. 238 Anm. 2.

Erwartung des gekreuzigten Erlösers und seinem 1000jährigen Reiche verräth.

In den beiden morgenländischen Uebersetzungen folgt nun aber ein längerer Abschnitt (aeth. 6, 18 — 7, 15), bei welchem zuletzt der Lateiner (7, 36 — 45) wieder eintritt. Und hier kann ich mich nur wundern, dass dem neuesten Bearbeiter auch gar keine Bedenken aufgestiegen sind. Der Gedankengang ist vielfach ganz derselbe, wie in dem sicher ursprünglichen Abschnitt 7, 46 — 8, 5 lat., und es finden sich geradezu Wiederholungen, wie sie ein und derselbe Schriftsteller sich nicht erlauben wird[1]). Die Eröffnung über das Schicksal der abgeschiedenen Seelen nach dem Tode, über die verschiedenen Stufen der Unseligkeit und der Seligkeit (6, 49), über die Möglicheit der Fürbitte für die Abgeschiedenen hat schon an sich manches Auffallende und enthält namentlich verdächtige Berührungen mit den Schriften des Neuen Testaments[2]). Die unverhältnissmässige Ueberladung der 3. Vision hebt sich also am Ende ganz einfach durch die Einsicht, dass hier eine spätere Einschaltung vorliegt, welche in dem uns erhaltenen lateinischen Texte nur nicht ganz genau wieder ausgemerzt ist[3]). Auf alle Fälle

1) Der Abschnitt beginnt 6, 18 — 23 aeth. mit der Klage über die allgemeine Sündhaftigkeit in Folge des bösen Herzens, was 8, 46 — 56 weit lebendiger zu lesen ist. Die Antwort ist 6, 24 — 37 aeth. die Hinweisung auf die beiden Welten, welche der Höchste erschaffen hat, und auf die grössere Menge schlechterer Stoffe in Vergleichung mit den edlern, wie 8, 1 — 5, wobei auch die Nicht-Betrübniss über den Untergang so Vieler (vgl. 7, 60. 61) zusammenfällt. Esra klagt ferner 6, 38—64 aeth. ganz ebenso über die Erschaffung Adams und die Folgen seiner Sünde, wie 8, 46 f. Am unerträglichsten ist die doppelte Hinweisung auf das Verhältniss, in welchem die Erde Gold, Silber, Kupfer, Eisen, Blei und Thon hervorgebracht hat, aeth. 6, 26 f., lat. 8, 2.

2) Vgl. 6, 49: „wenn du sie verändern wirst zu neuen Creaturen“ mit Gal. 6, 15. 2 Kor. 5, 17; 6, 72 ar.: „weil sie sehen werden das Angesicht dessen, dessen Diener sie gewesen sind“, mit Matth. 5, 8.

3) Denn zu Anfang ist aeth. 6, 1 — 18 mit Unrecht weggeschnitten, zu Ende 7, 36 — 45 lat. mit Unrecht stehen gelassen worden.

ist der Inhalt dieses alten, schon durch Ambrosius bezeugten Abschnitts für den Fortschritt der Darstellung ganz zu entbehren, und 7, 46 schliesst sich vortrefflich an 7, 35 an.

Nach der Schilderung des Weltgerichts kommt Esra auf seine erste und letzte Rede zurück: es wäre besser gewesen, wenn die Erde den Adam überhaupt nicht hervorgebracht hätte[1]). Er allein hat gesündigt, und doch sind alle seine Nachkommen dem Tode verfallen. Schon der jüdische Prophet spricht sehr nachdrücklich das Bewusstsein der Sündhaftigkeit aus, welche ihn von dem Genusse des verheissenen Glücks ausschliesst. Es ist eine denkwürdige Vorbildung des christlichen Bewusstseins von Sünde und Gnade, und die Werkgerechtigkeit des Judenthums löst sich bereits in einer paulus-artigen Dialektik auf, wenn Esra 7, 48 f. sagt: „[48]Oder was hast du gethan, o Adam! Du allein hast gesündigt. Warum ist desshalb nicht der Tod dir allein verschuldet, sondern gleichfalls uns, die wir erzeugt sind von dir? [49]Welchen Nutzen haben wir? Denn wir hatten die Verheissung des Lebens, nicht des Todes, und wir thun die Werke, welche Tod bringen. [50]Und wir haben erkannt die Hoffnung, welche nicht vorübergeht, und wir thun die Dinge, welche eitel sind. [51]Und er hat vor uns gesetzt die Wohnungen, in welchen keine Beschwerde ist, welche frei sind von Sorge, und wir haben unser Leben vollbracht in gottlosen Werken. [52]Denn der Höchste will Gutes geben denen, die da leben in einem rechtschaffenen Wandel in Enthaltsamkeit; aber was uns betrifft, wir haben gewandelt auf gekrümmtem Wege. [53. 54]Und das Paradies musste freilich erscheinen, dessen Frucht unvergänglich ist, und in welchem die Wonne dauernden Guts ist; aber wir können nicht eingehen in dasselbe, weil wir uns selbst beschäftigt haben mit bösen Werken. [55]Und die Antlitze derjenigen, die gekämpft haben in Gerechtigkeit, werden glänzen wie die Lichter des

1) Die „erste und letzte" Rede, auch abgesehen von 6, 38 f. aeth., vgl. 4, 12. 5, 35. 9, 15.

Himmels[1]); aber was uns betrifft, unsre Antlitze werden sein schwarz, finster und glanzlos. [56]Siehe, als wir geboren wurden, waren alle von uns lebendig; und als wir sündigten, sahen wir, wozu wir verpflichtet sind hinterher, nur Kummer und Pein[2])." Der Engel hebt dagegen die eigene Schuld der Sünder hervor, welche auf die göttlichen Weisungen nicht hörten. „Wesshalb ich nicht traurig bin noch gegen ihr Verderben, sondern mich freue über dasselbe; denn ihre Herzen unterwarfen sich nicht dem, was gut ist"[3]). Dagegen erinnert Esra 7, 62 f. an die Barmherzigkeit und Gnade Gottes: „[64]Und er ist geduldig und langmüthig hat er gewartet lange Zeit auf die, welche gesündigt haben in ihren Werken, und er giebt Lohn den Thätern der Gerechtigkeit[4]). [65]Denn er giebt reichlich denen, welche eine gute Neigung (intention) zeigen, und der Lohn wird den Werken entsprechend sein[5]). [66]Und er ist von grosser Barmherzigkeit, weil er mehr und mehr vervielfältigt seine Barmherzigkeit

---

1) Vgl. Dan. 12, 3 LXX: *καὶ οἱ συνιέντες φανοῦσιν ὡς φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ.*

2) Wer kann hier noch an der höhern Ursprünglichkeit des Arabers (dessen Ausdruck we are to be liable an 12, 44 erinnert) zweifeln, wenn er die beiden andern Uebersetzer vergleicht! Lat. non enim cogitavimus viventes, quando iniquitatem faciebamus, quod (Sg., Tur. quid) incipiemus (Sg. incipientes) post mortem pati. Aeth. et ecce vivimus, nescientes quid nobis sit post mortem.

3) So der Ar. 7, 61. Ganz verderbt der Lat. quoniam non esset tristitia in perditionem ipsorum (man lese quod ad me non est tristitia in perditione ipsorum, *τὸ κατ᾽ ἐμὲ οὐκ ἔστι λύπη ἐν τῇ ἀπωλείᾳ αὐτῶν*), sicut futurum est gaudium super eos, quibus persuasa est salus. Aeth. (mihi ipsi autem qui illis dixi) non est tristitia in perditione illorum propter eorum vitam qui credunt.

4) So der Ar., gegen welchen der Lat. wieder verderbt erscheint: et longanimis est (Tur. om. est), quoniam longanimitatem praestat his qui peccaverunt quasi operibus suis (Aeth. quasi filiis suis).

5) So Ar.; Lat. munificus (Sg. muneribus) est, quoniam quidem donare vult pro exigentiis (Sg., Tur. pro exigere!). Aeth. et numificus est, quoniam donat iis, de quibus tibi dixi, quod digni sunt propter sua opera.

über die, welche [del. nicht] sich selbst erniedrigen, dass
sie Busse thun möchten und sich zu ihm wenden in Busse
und ihm reichlich bekennen mit Danksagung[1]). Denn wenn
sein Unwille heftig wäre, würde diese Welt nicht sein, noch
das Leben derjenigen, welche in ihr gefunden werden[2]).
67-69 Denn wenn es nicht wäre wegen der Fülle der Gaben
seiner Güte (welcher thut ausserordentlich Gutes für die
Frevler und die gottlosen Sünder), die Zehntausendsten der
Menschen könnten nicht leben. Und er ist ein gerechter
Richter und sieht nicht an Personen: Denn wenn er nicht
gäbe Vergeltung und Nachsicht bei denen, welche abgewichen
sind von seinen Geboten und dem Worte, welches geschrie-
ben ist in dem Gesetze, und ihre Sünden auslöschte: 70 dieser
kleine Rest würde überhaupt nicht entrinnen noch gefunden
werden in der grossen Menge[3])." Der Engel antwortet, der
Höchste habe diese Welt für Viele, die zukünftige für We-
nige gemacht. Wie die Erde viel Stoff zu irdenen Gefässen,
aber wenig Gold hervorgebracht hat, so schliesst diese Welt
nur Wenige in sich, welche erlöst werden (8, 3). Da betet

---

1) Wie matt der Lat. et multae misericordiae, quoniam multiplica magis misericordiam his, qui praesentes sunt, et qui praeterierunt et qu futuri sunt (Aeth. his qui praesentes sunt, et qui obediunt, et qui laudandi sunt)!

2) So der Ar.; Lat. si enim non multiplicaverit misericordias suas, non vivificabitur saeculum cum his qui inhaereditabunt (Tur. inhaereditabant) in eo (Aeth. mundus et hi qui inhabitant in eo). Das inhaereditabunt der Vulg. ist nicht mit Volkmar festzuhalten und auf Israel's Kleronomie der Welt zu beziehen, sondern gewiss aus inhabitant entstanden.

3) So der Ar., dagegen Lat.: et donat (Sg., Tur. richtiger donator), quoniam si non donaverit de bonitate sua, ut alleventur hi qui iniquitatem fecerunt de suis iniquitatibus, non poterit decies millesima pars vivificari hominum. et iudex (wofür benignus ein reiner „Textes-Bruch" Volkmar's ist) si non ignoverit his qui curati (Tur. richtig creati) sunt verbo eius et deleverit multitudinem contentionum (Sg., Tur. richtig contemptionum): non fortassis derelinquerentur (Sg. derelinqueretur) in innumerabili (Sg. in numerabili) multitudine, nisi pauci valde. Aehnlich der Aeth.

Esra schon für die Erlösung alles Fleisches, welches Gott von seiner Geburt an so wunderbar bewahrt hat, namentlich aber für das Volk und Erbtheil Gottes, welches der Gegenstand seines Kummers ist. Es folgt das Gebet Esra's 8, 20—36, in welchem der Araber seine höhere Ursprünglichkeit auch dadurch bewährt, dass er das Volk Gottes und die gottlosen Heiden, welche viehisch leben, schärfer auseinander hält. „[31]Du, o Gott, bist der Gott unsrer Väter; denn wir und die, welche vor uns gekommen, hoffen auf dein Erbarmen. [32]Denn du, o Herr, bist genannt barmherzig um unsrer, der Sünder willen, in welchen kein gutes Werk ist. Und seit du uns für dich selbst zu einem Volke erworben hast, bist du genannt gnädig. [33]Denn die Werke der Gerechten[1]) glänzen vor dir, und um ihrer Werke willen sind sie würdig des Lohns in der zukünftigen Welt, welche kein Ende hat. [34]O Herr, was ist der Mensch, dass du solltest zornig sein mit ihm? [35]In Wahrheit da ist keines von allen Kindern, die geboren sind, welches nicht sündigt, noch ist da einer von allen, die ein Dasein gehabt haben, welcher nicht Ungerechtigkeit begeht. [36]Darin wird deine Güte erscheinen, o Herr, wenn du Barmherzigkeit hast über ein Volk, in welchem auch nicht etwas von Gestalt des Guten überhaupt gefunden wird[2]).“ Nach noch weiterer Fürbitte erhält Esra 8, 47 f. huldvolle Anerkennung seiner Demuth und die trostreiche Aussicht des Paradieses: „[47]Und was dich betrifft, so hast du lange fortgefahren in deinem Widerstande[3]), etwa weil du befunden bist, dass in dir mehr Erbarmen ist über meine Geschöpfe, als in mir? Du hattest [aber] Lust, dich selbst verglichen zu haben und dich selbst gerechnet zu haben unter die Gottlosen, [48]obgleich du nicht gottlos bist. [49]Darin bewundert der Höchste dein Thun, dass

1) Der Gerechten der ATlichen Religion.

2) Die gewiss ächte Beziehung des Gebets auf das israelitische Volk lassen der Lat. und der Aeth. aus.

3) Diesen unentbehrlichen Satz hat nur der Ar., nicht Lat. und Aeth.

du gewandelt hast in einer demüthigen Gesinnung, wie es dir geziemte, und nicht dich selbst gleich setztest mit den Gerechten, so viel zu prahlen in deinen Gedanken[1]." Der innere Trotz Esra's gegen die göttliche Fügung hat sich jetzt in eine demüthige Gesinnung aufgelöst, und der Engel kann ihm nun um so mehr im Gegensatz gegen die Schrecken des Gerichts die lichte Aussicht in eine selige Zukunft eröffnen (8, 52 f.).

Hat sich uns in den Aeusserungen Esra's eine Gesinnung kund gegeben, welche gerade an der Schwelle des Christenthums mit seiner Demuth und seiner Zuversicht auf die Gnade Gottes steht, so erhellt dieselbe Zeit auch aus der Antwort, welche dem Esra auf seine Frage nach der Zeit der verkündeten Zeichen gegeben wird. Der Engel sagt 9, 1 f.: „[1]Ermiss es bei dir selbst, und wenn du gesehen haben wirst, dass ein Theil vorübergegangen ist von den Zeichen, welche ich dir zuvor erzählte, [2]dann wirst du verstehen, dass es die Zeit ist, welche der Höchste festgestellt hat, in welcher er heimsuchen wird die gegenwärtige Welt. [3]Und wenn man sieht in dieser Welt die Veränderungen und Unruhen und Aufstände der Völker und die Tyrannei der Häupter und Herrscher des Volks an manchen Orten und den Mangel eines Herrschers der Fürsten: [4]dann wirst du sehen, dass der Höchste von diesen sprach wie von einem Volke, das da war[2])." Ist

1) So der Ar., welcher wieder auf den verdorbenen Lat. Licht wirft: tibi autem frequenter et ipse proximavi, iniustis autem nequaquam (Sg. richtiger: tu autem frequenter te et ipsum, man lese temet ipsum, proximasti, iniustis autem nequaquam; man lese iniustis; iniustus autem es nequaquam, vgl. Aeth. tu autem plerumque assimilaris impiis, cum non sis impius). sed et in hoc mirabilis es coram Altissimo, quoniam humiliasti te, sicut decet te, et non iudicasti te, ut inter iustos plurimum glorificeris.

2) So der Ar., bei welchem nur der Schluss as of a people that were, unklar ist, übrigens vielleicht auf die Römer hinweist, vgl. 5, 6. 6, 23 f. Sonst steht der Ar. noch am nächsten der Orac. Sibyll. III, 635 f. geschilderten Zeit, wenn

der Araber mit seinem want of director of the princes ursprünglich, so kann um so mehr nur die Zeit der römischen Bürgerkriege gemeint sein, in welche der welterschütternde Tod Cäsar's 44 v. C. fiel. An den Tod Nero's ist auch desshalb nicht zu denken, weil dessen erschütternde Folgen sehr bald durch die Herrschaft der Flavier aufgehoben wurden, nach deren Untergang gerade Volkmar unsern Esra erst schreiben lässt. Dagegen ward die Erschütterung des Todes Cäsar's erst durch die feste Alleinherrschaft Octavian's seit 31 v. C. aufgehoben. Es bestätigt sich auch hier die Abfassung unsrer Schrift 30 v. C. Wer dann übrig bleibt in diesen Wirren, von dem sagt der Engel 9, 8, „dass er sah meine Erlösung auf der Erde und auf dem Berge meiner Heiligkeit (des Tempels), welchen ich geheiligt habe vor der Schöpfung der Welt[1])." Esra soll nicht neugierig sein über die Strafen der Gottlosen, welche dann eintreten, sondern vielmehr fragen und forschen, wie die Gerechten errettet werden. Da er noch einmal die Frage aufwirft, wesshalb mehr untergehen, als erlöst werden, und auf die eigene Schuld der Sünder verwiesen ist, erhält er 9, 20—22 durch den im Namen Gottes redenden Engel die weitere Auskunft:

Καὶ βασιλεὺς βασιλῆα λάβῃ, χώραν τ' ἀφέληται,
Ἡγεμόνες δὲ φύγωσιν ἐς ἄλλην γαῖαν ἅπαντες,
Ἀλλαχθῇ δέ τε γαῖα βροτῶν, καὶ βάρβαρος ἀρχὴ
Ἑλλάδα πορθήσῃ κτλ.

Wahrscheinlich fand der Ar. vor etwa *ἀλλαγὰς καὶ ταραχὰς καὶ στάσεις ἐθνῶν καὶ ἀκαταστασίας τῶν ἐθναρχῶν πολλαχοῦ καὶ μηδένα ἄρχοντα τῶν ἡγεμόνων* (vgl. den *βασιλεὺς βασιλέων* Dan. 2, 37). Daraus der Lat. quando videbitur in saeculo motio (*ἀλλαγαί*) locorum et populorum turbatio (Sg. om. pop. turb., dafür Sg., Tur. add. gentium cogitationes, ducum inconstantiae, principum [Tur. populorum] turbatio). Aeth. quando videbitur in mundo commotio singularum regionum, et turbabuntur gentes, et pollutus erit populus (nach Volkmar S. 123 tribus ad seditionem movebuntur), et in mutuas caedes ruent principes, et consternabuntur duces.

1) So der Ar., dessen „heiliger Berg" auch 12, 34. 13, 48 wiederkehrt. Der Lat. (in terra mea et in finibus meis), welchem der Aeth. und Volkmar folgen, hat hier lediglich *ὄρος* in *ὅρια* verlesen.

„[20]Als ich sah dieses Zeitalter zielend nach Zerstörung mit der Welt, und dass es in Bedrängniss ist wegen der Werke, welche in ihm gethan sind: [21]schaute ich in Barmherzigkeit und bewahrte für mich selbst einen Samen einer Traube und einen Zweig eines Baumes aus einem grossen Walde. [22]Und ich werde zerstören die Menge, welche in Eitelkeit gewandelt hat, und will für mich selbst zum Eigenthum bewahren diesen Samen und diesen Zweig eines grossen Baumes, welchen ich für mich eingerichtet habe mit grosser Arbeit.“ Schliesslich wird er angewiesen, auf ein Feld zu gehen, wo kein Haus gebaut ist, und hier nach 7tägigem Fasten weitere Eröffnungen abzuwarten[1]).

Die vierte Vision (9, 27—10, 59) führt uns, nachdem der Trotz Esra's gebrochen ist, aus der Theodicee in die eigentliche Apokalyptik hinüber. Auf die Besprechung des Problems folgt nun seine Lösung durch belehrende Darstellungen. Als Esra seinem Schmerze über den Untergang des Volks, welchem Gott das Gesetz gegeben hatte, Luft macht, erscheint ihm ein Weib in tiefster Trauer. Sie hatte in unfruchtbarer Ehe 30 Jahre gelebt, bis ihr Gebet durch die Geburt eines Sohns erhört ward. Aber als die Mutter nun das Hochzeitsfest ihres Sohnes feierte, fiel derselbe in der bräutlichen Kammer plötzlich nieder und starb. „Und unser Licht“, sagt das Weib 10, 2—4 ar., „ward in Finsterniss gewandt, in welche es ausgelöscht ward, und alle meine Nachbaren standen auf und kamen zu mir und begannen zu mir zu reden und mich zu trösten, die ganze Nacht bis zum Morgen. [3]Und ich war gänzlich erdrückt von Kummer, und ich stand auf in der Nacht und kam zu diesem Felde, diesem wüsten Orte, wo du mich siehst. [4]Und ich denke bei

1) Mit sehr schwachen Gründen will Volkmar S. 130 die vulg. 9, 23 sed non (l. nec non) ieiunabis gegen die andern Zeugen und gegen die Sache selbst festhalten.

mir selbst nicht wieder zurückzukehren zu meiner Stadt, sondern hier zu bleiben und weder zu essen noch zu trinken, sondern fortwährend zu trauern und zu fasten, bis ich sterbe[1])." Esra erklärt diese Trauer für thöricht, weil jene

1) Weniger ursprünglich der Lat. et evertimus omnes lumina (Aeth. add. et mansimus flentes). et surrexerunt omnes cives mei ad consolandum me, et quievi usque in alium diem usque nocte (Aeth. et postea tacui usque ad noctem quae postridie). et factum est cum omnes quievissent, ut me consolarentur, et quiescerem, et surrexi nocte et fugi et veni, sicut vides, in hoc campo. et cogito iam non reverti in civitatem, sed hic consistere et neque manducare neque bibere, sed sine intermissione lugere et ieiunare, usque dum moriar. Wie künstlich ist hier die Deutung Volkmar's (S. 135 f.) auf die Zeit der zweiten, römischen Zerstörung Jerusalems! „Wir löschten beim Sturze des Tempels unser Licht aus, es war in Finsterniss verkehrt. (Wir waren im Exil). Da erhoben sich meine Treuen alle, mich, Sion, zu trösten. (Sie erbauten den neuen Tempel). Und ich war ruhig (*καὶ ἡσύχαζον*) — getröstet so weit — bis zum andern Tag — (*εἰς τὴν ἄλλην ἡμέραν*), wo eine neue Zeit begann, und zwar bis in die Nacht dieser Zeit (*ἕως τῆς νυκτός*, usque noctē), bis zum Ende des anfänglichen Trostes, bis zu des neuen Tages Ende, bis zur Nacht der neuen Zerstörung. Da kam die Zeit (*καὶ ἐγίνετο*), dass endlich alle ruhig wurden (*καὶ ἡσύχαζον πάντες*) aufhörend mich zu trösten (nichts mehr dafür thatkräftig thuend), auf dass ich Ruhe haben könne (ut quiescerem, *ὡς ἡσυχάσω*). — Man schwieg ja seit Titus, in dem ganzen ersten Menschenalter, seitdem that man nichts mehr zum Troste Sion's. — Da in dieser Nacht (der vollen Trostlosigkeit, der Verlassenheit selbst von meinen Bürgern und Treuen), da erhob ich, Sion, im Geiste mich und floh in diese Einöde (des heiligen Landes selbst), wohin dich der Geist gerufen, um da mich todt zu weinen (oder vielmehr, um da alsbald vor dir selbst in Herrlichkeit aufzuerstehen oder neu gebaut zu werden). — Ist diess kein sinniges, ergreifend kurzes Gemälde von Sion's erster Trauer und erstem Beruhigtwerden bis zur Nacht eines neuen Tages (einer neuen Zeit), in der am Ende selbst die Bürger, selbst die Treuen ruhig blieben, nicht mehr an Sion's Ruhe dachten? Diess hat uns der Lat. allein rein erhalten." Ja, wohl, der Ar. lässt das Weib ganz einfach in der Trauer über den Einen Verlust in dem Dunkel der nächsten Nacht entfliehen. Und welche Phantasie gehört dazu, um auch bei dem Lat. noch eine Wiederholung desselben Unfalls hineinzulesen, die Tröstung über den Todten auf die Erbauung des zweiten Tempels, die Flucht in der nächsten Nacht auf die zweite Zerstörung des Tempels zu beziehen! Es ist und bleibt hier nur eine einzige Zerstörung des Tempels.

Wehklage ganz verschwinde vor der Wehklage über die allgemeine Mutter Sion. Da das Weib sich nicht trösten lassen will, sagt er 10, 20—23: „[20]Thue nicht so, sondern tröste dein Herz mit dem Unglück von Sion, und nimm ein Beispiel von dem Kummer Jerusalems. [21]Denn schaue, du siehest den Ort unsrer Reinheit (Heiligkeit), und der heilige Tempel ist gefallen und wüste geworden. Und unser Altar ist niedergeworfen, [22]und unsre Lampen sind ausgelöscht und eingestellt, und unser Ruhm ist dahin, und das Licht, welches vor uns auf einen Armleuchter gestellt war, ist ausgethan, und die Bundeslade ist hinweggeschafft in der Beute. Und sie haben entweiht das Heiligthum und den Namen des Höchsten ebenso, mit welchem wir genannt waren [1]), haben sie befleckt und haben bewältigt die Gerechtsame unsrer Freiheit [2]) und haben befleckt die Leviten, die Priester [3]), und unsre Jungfrauen haben sie geschändet und unsre Weiber mit Gewalt überfallen. Sie haben hinweggerissen unsre rechtschaffenen Männer und Sklaven gemacht aus unsern Jünglingen und eine Beute gemacht aus unsern Kleinen. [23]Und was grösser als alles dieses ist, dass sie unter die Füsse getreten das Siegel [4]), welches in Sion ist,

1) Vgl. 3, 24. 4, 25. Dan. 9, 18. 19 LXX.

2) So sehr passend der Ar. Dagegen kann es nur ein Versehen sein, wenn der Lat. sagt et liberi (st. libertas) nostri contumeliam passi sunt, woraus der Aeth. gar et liberti nostri contum. passi sunt gemacht hat. Von den Kindern ist ja erst später die Rede.

3) Möglich, dass der Ar. hier etwas verkürzt hat. Lat. und Aeth. et sacerdotes nostri incensi sunt, et Levitae nostri in captivitatem abierunt.

4) So alle Uebersetzungen. Es fragt sich nur, ob signaculum, wie Gutschmid a. a. O. S. 64 meinte, Uebersetzung von σημεῖον, Panier, oder wie Volkmar S. 142 will, Uebersetzung von σφραγίς, Siegel, ist. Jenes ist an sich möglich, da σημεῖον auch als Siegel gefasst werden konnte. Allein auch wenn der Verfasser selbst σφραγίς gesetzt haben sollte, kommt man zu demselben Ausdruck der staatlichen Unabhängigkeit, dem Staats-Siegel, welches nun in fremde Hände gekommen ist. Uebrigens vgl. Ps. 74, 9 LXX: τὰ σημεῖα ἡμῶν οὐκ εἴδομεν.

und es leer gemacht von dem Ruhm, welchen es hatte, und es ist überliefert in die Hände derer, die uns hassen." Sehr scharfsinnig und treffend hat Gutschmid (a. a. O. S. 64) über diese Stelle bemerkt, dass die Zerstörung durch Titus geradezu ausgeschlossen ist. Nachdem alle Gräuel der Verheerung ausgemalt sind, heisst es ja, schlimmer als alles diess sei, dass Sion in die Hände der Feinde gegeben ist. Aber die Fremdherrschaft lastete ja schon lange vor Titus auf den Juden. Welchen Sinn hätte es nach ihm gehabt, diese als das ärgste aller durch die Zerstörung des Tempels herbeigeführten Uebel auszugeben? „Eben aus dieser Stelle ist es vielmehr recht ersichtlich, dass das, was des Sehers Gemüth im Innersten bewegt, die Fremdherrschaft über Judäa ist, hinter welcher für ihn alle Leiden der Vorzeit, Zerstörung und Exil, völlig zurücktreten." Das Aeusserste einer zweiten Zerstörung der Stadt und des Tempels kann der Verfasser noch gar nicht erlebt haben. Diese Zeitlage ergiebt sich auch aus dem Folgenden. Als Esra noch spricht, verwandelt sich das Weib plötzlich und wird zu einer grossen gebauten Stadt mit einer weiten Wohnung, welche Grundlagen hatte[1]). Den bestürzten Esra richtet der Engel auf. Das Weib, welches er sah, ist Sion; unfruchtbar blieb dasselbe 30 Jahre, weil (30 Jahrhunderte oder) 3000 Jahre verflossen, während welcher nicht geopfert waren in ihm Opfer und Darbringungen[2]). „[46]Und nach diesen 3000 Jahren

---

1) So der Ar. 10, 27, welcher von vorn herein das neue Jerusalem und den neuen Tempel (die wahre Wohnung Gottes) scharf auseinander hält, vgl. V. 46.

2) So der Ar. 10, 45 noch ganz ursprünglich, wonach zu berichtigen der Lat. anni scilicet triginta (Sg. saeculo tres, Tur. s. tres) und der Aeth. centum annos. Die Zeitrechnung hat namentlich Gutschmid a. a. O. S. 56 f. aufgehellt. Pseudo-Esra wird der Zeitrechnung des hebräischen Textes, aber in der Weise des Josephus, gefolgt sein, nämlich die Dienstjahre der Israeliten in Aegypten nicht von Jakob's, sondern von Abraham's Einwanderung an (nach den LXX), und die Zeit von Moses bis Salomo nicht nach dem 1. Buche der Könige, sondern

baute Salomo die Stadt und den Tempel[1]) und opferte da Brandopfer und Darbringungen[2]). Dann in dieser Zeit gebar das Weib seinen Sohn. [47]Und was das betrifft, dass sie zu dir sagte: Ich zog ihn auf mit Mühe und Nöthen: so war es in der Erbauung Jerusalems. [48]Und was das betrifft, dass sie sagte: Mein Sohn kam in seine geheime Kammer und fiel nieder augenblicklich und starb, was ein grosses Unglück war für sie, das ist die Verwüstung und Zerstörung von Jerusalem [welche der Verfasser nur als einmal, nicht als wiederholt geschehen voraussetzt]. [49]Und maassen du sahest ihr Gleichniss, und wie sie ihren Sohn beweinte, und du begannst zu sprechen über jegliches Ding, welches sie befallen hat: [50]Als der Höchste sah, dass du betrübt warst in deiner Seele, und dass dein Herz gepeinigt war sehr viel um ihretwillen, da zeigte er dir die Grösse des Glanzes ihrer Herrlichkeit und die Anmuth ihrer Schönheit [das zukünftige Jerusalem, worauf schon 7, 26. 8, 52 hingewiesen, war]. [51]Desshalb sagte ich dir, dass du bleiben solltest in diesem Felde an einem Orte, wo da war keine Grundlage eines Gebäudes. [54]Es kann auch nicht das Gebäude des Werks von Menschenhänden[3]) stehen auf der Stelle, wo der Herr dir zeigen wird die Wunder und die Art der Stadt.“ Wird hier das Bestehen eines rein menschlichen Gebäudes auf der heiligen Stätte, wie es der zweite Tempel war, nicht offenbar vorausgesetzt, aber gemissbilligt? Das Gebäude von Menschenhänden auf der heiligen Stätte bezeichnet ja eben die kümmerliche *οἰκοδόμησις* von Stadt und Tempel Dan. 9, 25, an deren Stelle auch das B. Henoch (90, 28 f. 91, 13) und das B. Tobi (13, 16. 17) eine herrlichere erwartet. Es lässt sich hier ebenso

---

nach dem B. der Richter berechnet haben. So erhält man bis zum Tempelbau 3013, in runder Zahl 3000 Jahre.

1) So der Ar. ganz richtig, Lat. und Aeth. nur civitatem.

2) So der Ar., nämlich *θυσίας καὶ προσφοράς*, wie 3, 24, wofür der Lat. nur oblationes, der Aeth. nur oblationem bietet.

3) *Οἰκοδομία χειροποίητος*, vgl. Marc. 14, 58. Apg. 7, 48. 17, 24.

wenig verkennen, dass Pseudo-Esra der Zeit vor der römischen Zerstörung angehörte, als sich seine dem Essäismus verwandte Richtung ableugnen lässt[1]). Mit diesem nun schon ganz gesicherten Ergebniss könnten wir zu der schwierigsten Vision des ganzen Buchs übergehen.

Bei der fünften Vision (10, 60—12, 40ª) hat Volkmar seine Deutung auf die römische Kaiserzeit bis Nerva hin so zuversichtlich als möglich wiederholt. Da sollen wir, um nur die römische Kaiserreihe bis zu dieser Zeit festzuhalten, von den 20 Königen immer je zwei in einen einzigen Doppel-Herrscher des Abendlandes und des Morgenlandes zusammenwerfen, so dass der Verfasser, wenn er 12 Flügel (Könige) nennt, 6.6 geschrieben hat und 6 Könige meint; wenn er 8 sagt, 4.4, d. h. 4 u. s. w. Und hat er schon hiermit alle seine Leser von den alten Uebersetzern an bis zu mir, mit Ausnahme Volkmar's, irre geführt: so hat er uns völlig zu Narren, wenn er 12, 10 f. sich das Ansehen giebt, das Gesicht durch den Engel deuten zu lassen, aber gerade den dicken, von Volkmar durchschauten Irrthum von 20 Königen nach einander, wie sie in den römischen Kaisern bis Nerva hin gar nicht aufzutreiben sind, ausspricht, also eine „verhüllende Erfüllung" S. 354 f. giebt. Eine Deutung von solcher Beschaffenheit, welche sich als die allein richtige geberdet und jede andre verachtet, hat allerdings gleich anfangs meine Feder geschärft. Und die

1) Es ist nur ein Zeichen der unüberlegten Einwendungen, mit welchen Volkmar mich überschüttet, wenn er sich S. 331 gegen den Essäismus unsers Apokalyptikers auf 10, 22 beruft, wo der Opferdienst (an sich) so hoch gestellt werde. Freilich hat sich auch einer seiner ungnädigen Recensenten in dem theolog. Literaturblatte 1862, Nr. 95, S. 1139 f. nicht einmal bei dem B. Henoch, welches die Verwerfung des zweiten Tempels so bestimmt ausspricht (89, 56. 73. 90, 28. 29. 91, 13), von dieser Ansicht überzeugt, wogegen ich nur auf meine jüd. Apokalyptik S. 120. 140 und auf die weitern Bemerkungen in der Zeitschr. f. w. Th. 1860, S. 335 f. zu verweisen brauche.

schnöde Behandlung meiner Deutung auf das griechische Weltreich in seinem seleukidischen Zweige bis auf den Uebergang in die römische Alleinherrschaft[1]), welche Volkmar sich erlaubt[2]), kann mich am allerwenigsten abhalten, dieselbe mit der seitdem gewonnenen Einsicht in die höchste Ursprünglichkeit des Arabers zu wiederholen und in Nebensachen zu berichtigen.

In der Nacht sieht Esra aus dem Meere aufsteigen einen Adler mit 12 Fittigen und 3 Häuptern. Die Zwölfzahl war unserm Verfasser schon durch die 12 letzten und frevelhaftesten Hirten des B. Henoch 90, 17 gegeben. Der Adler breitet seine Fittige aus über die ganze Erde, und aus seinen Fittigen kommen heraus ,,kleine Fittige, und diese andern wurden kleine und schwache Fittige[3]). Von den schweigenden Häuptern ist das mittlere dass grösste. So herrscht der Adler über die ganze Erde, und alles unter dem Himmel ist ihm unterworfen. Dann stellt er sich auf seine Krallen, wie schon Dan. 7, 7 LXX das schreckliche Thier des griechischen Weltreichs *κύκλῳ τοῖς ποσὶν περιπατοῦν* geschildert wird, und ruft seinen Fittigen zu, dass sie nicht zugleich, sondern nach einander wachen sollen, die Häupter zuletzt. „Und ich sah, dass die Stimme des Adlers nicht

1) Vgl. Zeitschr. f. w. Th. 1860, S. 335 f.

2) Meine ganze erste Darlegung nennt Volkmar S. 386 f. eine Verspottung des Esra-Textes wie der Geschichte selbst. „Die ganze Hypothese ist eine Phantasie, die von ziemlicher Gedankenlosigkeit und Mangel an philologischer Schärfe zugelassen, eingegeben aber war von dem falschen kirchlichen Postulat, dem auch Lücke ed. II. diente, welchen Hilgenfeld einseitig vor Augen hatte, ja allzu schnellfertig allein.“ Volkmar, dessen Behandlung des Esra-Textes freilich alle „Verspottung“ überbietet, stellt mir also das Zeugniss vollkommener „Kirchlichkeit“ aus. Ich nehme dieses Zeugniss mit bestem Danke an.

3) So der Ar. 11, 3 ganz richtig. Die kleinen Fittige, welche herauskamen, „wurden“ zu kleinen und schwachen Fittigen, d. h. sie wurden nicht gross, wie die ersten, sondern blieben klein. Die *ἕτεραι πτέρυγες* des Ar. hat dann der Lat., wie ich jetzt sehe, contrariae pennae übersetzt.

hervorging aus seinem Haupte, sondern aus seiner Mitte, und ich berechnete die Zahl seiner schwachen Flügel, und sie waren acht" (11, 10. 11). Auch die Achtzahl war dem Verfasser bereits gegeben, inwiefern sie mit den 3 Häuptern die 11 Hörner oder Häupter Dan. 7, 7 f. voll macht. Da steht einer von den Fittigen, welche zur rechten Seite waren, auf und geht herum um das Antlitz der ganzen Erde, bis sein Ende kommt, und er untergeht, „so dass nicht ein Fusstapfen von ihm erschien" (11, 12. 13), was ganz auf den Welteroberer Alexander und den Untergang seines ganzen Geschlechts zutrifft. Dann erhebt sich der zweite und herrscht eine grosse Zeit (11, 13), was vortrefflich zu Seleukos I. Nikator mit seiner 43jährigen Herrschaft (323 — 280 v. C.) stimmt[1]). Freilich wird dem zweiten Könige, als die Zeit seines Untergangs kommt, durch eine Stimme zugerufen, dass nach seiner Zerstörung niemand herrschen wird so grosse Zeit, „sondern die Hälfte von ihr" (Ar.), oder sed nec dimidium eius (11, 17 lat., wesentlich auch aeth.). Das stimmt wirklich, selbst wenn man den Ar. vorzieht, nicht zu der griechischen Herrscher-Reihe, in welcher Antiochos III. d. G. mit seiner 37jährigen Herrschaft (224 — 187 v. C.) allerdings den Seleukos I. beinahe eingeholt hat. Folgt man aber der latein. LA., so scheint vollends die Deutung auf Augustus, dessen Herrschaft von dem ersten Consulate 43 v. C. bis zu seinem Tode 14 u. Z. ganze 57 Jahre dauerte, und unter dessen Nachfolgern erst Constantin d. Gr. (306 — 337 n. C.) mehr als die Hälfte jener Zeit, nämlich 31 Jahre ausfüllte, unvermeidlich zu sein[2]). Es fragt sich nur, ob dieser Zug, welcher freilich wohl auf Augustus hinzielt, mit dem weitern Inhalt des Gesichts zu vereinigen ist, und ob

1) Auch Appian Syr. c. 63 berechnet das *βασιλεύειν* des Seleukos, vom Tode Alexander's d. G. 323 v. C. an, zu 42 Jahren. Schon Dan. 11, 5 bezieht es sich auf Seleukos I, wenn es heisst: *δυναστεία μεγάλη ἡ δυναστεία αὐτοῦ* (LXX).

2) Genauer wird freilich die Herrschaft des Augustus erst seit seiner wirklichen Alleinherrschaft, d. h. seit 30 v. Chr., also auf 44 Jahre berechnet, deren Hälfte bereits Tiberius (14 — 37 n. C.) mit 23 Jahren erreicht hat.

wir hier nicht vielmehr eine spätere Zuthat vor uns haben sollten. Dass solche Zusätze in alle drei Uebersetzungen eingedrungen sein können, wird zwar von Volkmar S. 336 geleugnet, ist aber nach der Einschaltung zwischen 7, 35 und 36 sehr wohl möglich.

Dann erhebt sich der dritte Fittig, nach unserer bisherigen Deutung Antiochos I Soter (280—261) und geht ebenso unter, wie seine zwei Vorgänger. Dass hier nicht mit Volkmar S. 344 Tiberius zu verstehen ist, erhellt ja schon daraus, dass wir auf diese Weise, jeden Fittig einzeln gezählt, bis in das 3. Jahrhundert u. Z., als unser Buch längst vorhanden war, kommen würden. „In gleicher Weise stand der Rest der Fittige auf, einer nach dem andern, von dem Anfange eines jeglichen unter ihnen bis zu seinem Ende"[1]). Hier sind offenbar die 12 grossen Fittige „einer nach dem andern", singulatim vorübergegangen. Volkmar übersetzt selbst S. 344 *καὶ οὕτως συνέβη πᾶσι τοῖς πτεροῖς καθεῖς τὴν ἀρχὴν χειρίζειν καὶ πάλιν οὐδαμοῦ φανῆναι.* Gleichwohl erklärt dieser Todfeind aller „Gedankenlosigkeit" die 12 grossen Fittige, welche „nach einander" hervortreten, von 6 Flügel-Paaren, den julischen Kaisern bis Nero einschliesslich, muss also *καθεῖς*, singulatim wohl „paarweise" übersetzen. Die ganze Deutung auf die römische Kaiser-Reihe erleidet schon hier vollständig Schiffbruch, und es bleibt nichts übrig, als in der Reihe der ächten Seleukiden bis auf Demetrios II Nikator und das Jahr 125 herabzugehen[2]).

1) So Ar.; Lat. et sic contingebat omnibus aliis (l. alis mit Tur., worauf auch das avis des Sg. hinweist) singulatim principatum gerere et iterum nusquam apparere. Aeth. et sic exierunt omnes alae et regnaverunt singulatim, et iterum perierunt.

2) Es sind 1) Alexander d. Gr. (336—323 v. C), 2) Seleukos I Nikator (328—280), 3) Antiochos I Soter (280—261), 4) Antiochos II Theos (261—246), 5) Seleukos II Kallinikos (246—227), 6) Seleukos III Keraunos (227—224), 7) Antiochos III. d. Gr. (224—187), 8) Seleukos IV Philopator (187—175), 9) Antiochos IV Epiphanes (175—164), 10) Antiochos V Eupator (164—162), 11) Demetrios I Soter

Ein neuer Abschnitt beginnt mit dem Auftreten der Fittige 11, 20—23, welche wir als die kleinen zu denken haben: „[20]Und ich sah, schaue, die Zeit kam, dass die (kleinen) Fittige[1]) aufstanden und standen, um Herrschaften zu begründen. Und einer von ihnen herrschte und ging dann unter [Antiochos VIII Grypos, Sohn des Demetrios II, welcher seinem alsbald nach der Thronbesteigung ermordeten Bruder Seleukos V nachfolgte und bis 96 v. C. eine seit 113 bestrittene Herrschaft behauptete]. [21]Und der andre stand auf und herrschte nicht und übte nicht Herrschaft aus [Antiochos IX von Kyzikos, Sohn des frühern interrex Antiochos VII Sidetes, welcher 113—95 v. C., eigentlich nur als Gegenkönig auftrat]." Was hilft es, hier auf den sicher nicht so ursprünglichen lateinischen Text[2]) solche schnell vorübergehenden Usurpatoren-Kaiser, wie Galba, Otho, Vitellius zu stützen! „[22]Und ich schaute danach, und siehe,

(162—150), 12) Demetrios II Soter (146—125), neben welchem das interregnum seines sonst tüchtigen Bruders Antiochos VII Sidetes (137—128) nicht gerechnet zu werden brauchte. Sehr bezeichnend ist es, dass Volkmar S. 388 fragt: wo denn Alexander Balas und Antiochos IV, diese unächten Seleukiden, von welchen auch Appian Syr. c. 70 ganz absieht, bleiben.

1) Der Ar. hat nur, umgekehrt wie V. 32, *πτερύγια* als *πτέρυγες* gefasst. Lat. sequentes pennae. Aeth. pennae. Der Lat. wollte noch die Seite hinzufügen und schaltete a dextera parte (vgl. V. 12), worauf Volkmar so viel Gewicht legt, ein. Bei dem Aeth. findet sich nach der Mittheilung Dillmann's (die Pseudepigraphen des Alten Test. in Herzog's Real-Encyklopädie XII, S. 312) auch die abweichende LA. a sinistra parte.

2) Et ecce, sequentes pennae erigebantur (Tur. add. et ipsae) a dextera parte, ut tenerent et ipsae (Tur. om. et ipsae) principatum, et ex his erant quae tenebant, sed statim non comparebant. nam et aliae ex eis erigebantur, sed non tenebant principatum. Die schöne Ordnung des ersten und zweiten Klein-Fittigs bei dem Ar. löst sich hier in völlige Unbestimmtheit auf. Ebenso unbestimmt ist der Aeth. et postea quaeque in suo tempore pennae erigebantur a dextera (var. l. sinistra) parte, ut tenerent et ut regnarent. et celeriter perierunt. et ex his erant quae surrexerunt, sed illae non regnaverunt.

die 12 Fittige verschwanden und 2 von den (kleinen) Fittigen, welche aufgestiegen waren. [23]Und es blieb nichts übrig von dem Gerippe des Adlers, als die 3 Häupter und 6 kleine Fittige, welche, ausgingen und sich erhoben von den 12 Fittigen." Der Tod des Antiochos IX von Kyzikos führt uns vollends in die Zeit der seleukidischen reguli. „[24]Und ich schaute und ich sah, und siehe, zwei von den kleinen Fittigen trennten sich von der rechten Seite des Haupts. Und die vier andern kleinen stiegen auf nach oben[1])." Wir sollen also von 2 kleinen Fittigen (regulis) zunächst ganz absehen und die 4 übrigen in ihrer Erhebung verfolgen. „[25]Und als sie aufstiegen, besassen sie Herrschaften[2]). [26]Und ich sah einen von ihnen, als er aufstand, ging er geschwind unter [Seleukos VI, Sohn des Antiochos VIII Grypos, welcher nur 95—93 v. C. herrschte]. [27]Und ähnlich der zweite ging unter geschwind, wie der erste[3]). [Antiochos X Eusebes, Sohn des Antiochos IX von Kyzikos, welchem der 93 v. C. erworbene Thron alsbald durch die Brüder des gestürzten Königs streitig gemacht ward, worauf er in kurzer Zeit im Kampfe gegen die Parther fiel[4])]. [28]Und ich schaute die zwei, welche übrig blieben, und siehe, sie waren zornig und begannen aufwärts zu schauen[5]). [Ge-

1) Lat. et vidi, et ecce de sex pennaculis divisae sunt duae (Tur. sex pennacule divise sunt due) et manserunt sub capite quod est ad dexteram partem. nam quatuor manserunt in loco suo. Ganz verworren der Aeth. et postea de sex capitibus (wie Aeth. gewöhnlich für pennacula sagt) discesserunt duo et manserunt sub capite, quod est ad dexteram partem. et quatuor superfuerunt in loco suo.

2) So der Ar.; Lat. irre leitend: et vidi, et ecce subalares (Tur. add. hae) cogitabant se erigere et tenere principatus. Aeth. ähnlich.

3) So der Ar.; Lat. et secundae velocius quam priores non comparuerunt (Sg. apparuit). Aeth. et secundum (caput) similiter, et illud (periit) velocius quam prius.

4) Vgl. meine Nachweisungen in der Zeitschr. f. w. Theol. 1860, S. 349 f.

5) So Ar.; Lat. et ecce duae, quae superaverunt, apud semet ipsas cogitabant et ipsae regnare. Aeth. et postea illa duo similiter,

wiss die beiden letzten seleukidischen Schatten-Könige über Syrien, d. h. Demetrios Eukäros[1]) und Antiochos XIII Asiaticus[2])]. [29]Und siehe, eines von den Häuptern, welche übrig waren, welche in der Mitte waren, schaute aufwärts, und es war grösser als die zwei andern Häupter. [30]Und ich sah, dass, als es zu den beiden andern Häuptern sprach, sie sich niederbeugten, sie beide und das andre, welches mit ihnen beiden war. Und sie beide zehrten auf die zwei kleinen Fittige, welche wegen der Herrschaft erzürnt waren[3])."

Da Domitianus mit seinen beiden Söhnen Titus und Vespasianus, an welche Volkmar S. 347 f. denkt, nicht auf 6 reguli gefolgt ist, so ist hier ohne Zweifel die römische Besitzergreifung von Syrien gemeint. Dieselbe erfolgte gerade 64 v. C. durch Pompejus. Woher aber die 3 Häupter? und welches von ihnen ist das grösste? Meiner

---

quae superaverunt, secum deliberaverunt se erigere et regnare. Auf welcher Seite ist hier die Verwechselung von θυμοῦσθαι und ἐνθυμεῖσθαι?

1) Von den Söhnen des Antiochos VIII. Grypos nahm nach dem Falle des ältesten (Seleukos VI) ein Antiochos XII das Diadem, kam aber sofort im Kampfe gegen Antiochos X Eusebes um. Darauf herrschte Philippos über einen Theil von Syrien, bis Ptolemäos VIII. Lathuros von Aegypten den Demetrios Eukäros als Thron-Bewerber aufstellte, vgl. Joseph. Ant. XIII, 13, 4. Der fünfte Bruder Antiochos XII Dionysos setzte sich zwar in Köle-Syrien fest, kam aber im Kampfe gegen die Araber um (Joseph. Ant. XIII, 15, 1). Daher gilt Demetrios Eukäros von dem Zweige des Demetrios II als ὁ τῆς διαδοχῆς τελευταῖος bei Athenäos XIII, p. 593 a.

2) Der letzte seleukidische König von Syrien aus dem Zweige des Antiochos VII. Sidetes, ein Sohn des Antiochos X Eusebes, welcher vom J. 69 bis zu der Einziehung dieses Reichs 65 und 64 u. Z. herrschte.

3) So Ar.; Lat. ecce unum quiescentium capitum, quod erat medium, evigilabat. hoc enim erat duorum capitum maius. et vidi quoniam (Sg. quomodo) completa sunt (Sg., Tur. richtiger complexa est) duo capita secum. et ecce conversum est caput cum his, qui cum eo erant, et comedit duas subalares, quae cogitabant regnare. Aehnlich der Aeth. (postea sibi ascivit altera duo capita).

Behauptung, dass Cäsar, unter dessen erstem Consulat die Einziehung geschah, das grosse Haupt ist, stellt derselbe Volkmar, welcher die Herrschaft des Augustus schon von seinem ersten Consulate (43 v. C.) an berechnet, die nichtige Einwendung entgegen, die Einziehung sei ja nicht consule Caesare, sondern consule Caesare et altero (man denke C. Marcio Figulo!) erfolgt. Auch das lässt sich nicht sagen, dass vielmehr Pompejus für die Seleukiden das grosse, sie verschlingende Haupt gewesen sein müsse. Stand unser Verfasser, wie ich annehme, in der nächsten Zeit nach der Schlacht bei Aktion, so galt ihm post eventum Pompejus nur als ein abgethaner Nebenbuhler Cäsar's, in dessen erstes „Aufwärtsschauen" die Einziehung von Syrien fiel. Es bleibt also nur noch die Dreiheit der Häupter zu erklären. Lesen wir nur weiter: „[32]Und dieses Haupt beherrschte die ganze Erde und bestrafte die, welche auf ihr waren, mit grosser Beschwerde und Drangsal und Bedrückung und wuchs mächtig über die ganze bewohnte Welt, mehr als diese Fittige[1]), welche gewesen sind." Die Ueberflügelung aller frühern Fittige passt wahrlich nur auf Cäsar, nicht auf Vespasianus, von welchem Volkmar S. 350 grundlos behauptet, seine Kaisermacht über die *οἰκουμένη* sei noch grösser gewesen, als die der „Flügel", d. h. der julischen Flügel-Paare in der ersten Hälfte der Kaiserzeit, „wie factisch, so in den Augen der Juden um so mehr." Wer konnte denn nur auf den Gedanken kommen, einen Vespasianus an Macht höher als einen Cäsar und auch Augustus zu stellen! „[33]Und ich sah ebenso, dass dieses grosse Haupt unterging, wie alle die Fittige. [34]Und die zwei andern Häupter waren übrig gelassen, und diese zwei begannen Herrschaft zu haben über die ganze Erde." Ist Cäsar das gefallene grosse Haupt, so können mit den zwei übrig bleibenden nur Antonius und Octavianus gemeint sein. Cäsar und diese beiden Erben

1) Der Ar. hat hier, umgekehrt wie V. 20, little wings (*πτερύγια*) für *πτέρυγες* gesetzt. Lat. super omnes alas quae fuerunt.

seiner Macht waren ja auch Triumvirn, wenn auch aus zwei verschiedenen Triumviraten, jener zusammen mit Pompejus und Crassus, diese mit dem wenig bedeutenden Lepidus. Dass unser Verfasser von dem Letzten ganz absieht, ist leicht zu begreifen. Eben weil er sich an die wirklichen Träger der höchsten Gewalt des Römer-Reichs, wie sie nach dem Erfolge am Ende der römischen Bürgerkriege erschien, gehalten hat, ist es auch begreiflich, dass er in dem ersten Triumvirate von dem 53 v. C. umgekommenen Crassus und von dem darauf 48 v. C. gestürzten Pompejus absieht und sich aus Cäsar, Antonius und Octavianus einen eigenen, der wirklichen Machtfolge entsprechenden Triumvirat zusammensetzt. Die ganze Dreihäuptigkeit des Adlers stimmt zu den geschichtlichen Verhältnissen der Zeit des Uebergangs aus der Republik in die Monarchie. Der Triumvirat war wirklich die gewöhnliche Gestalt der Spitze des römischen Staats gewesen. So hatten 60—53 v. C. Pompejus, Cäsar und Crassus in einem s. g. Triumvirat thatsächlich die Leitung des römischen Staats geführt, und 43 v. C. liessen sich Antonius, Octavianus und Lepidus gar ausdrücklich als Triumviri reipublicae constituendae consulari potestate bestätigen[1]), so dass diese 39 v. C. erneuerte Würde bis zu der Beseitigung des Lepidus 36 v. C. bestand. Als römischer Triumvir schaltete Antonius im Morgenlande. Kann es befremden, wenn unser Seher in drei Häuptern überhaupt die Verfassungsspitze des römischen Reichs ausdrückt? Ist es unbegreiflich, dass er diesen Triumvirat schon seit dem ersten Herrschaftsjahre des Cäsar 64 v. C. in der durch Pompejus vollzogenen Einziehung des syrischen Seleukiden-Reichs beginnen lässt? Aus der allgemeinen Vorstellung der höchsten Gewalt Roms, wie sie an der Schwelle der römischen Monarchie sich nach rückwärts gestalten musste, hellt sich jener an sich befremdende Zug auf[2]). Und es ist nur eine

1) Vgl. Appian bell. civ. IV, 2 sq., Dio Cassius XLVI, 52 sq., XLVII, 1—19.

2) Wird doch auch V. 45, als nur noch ein einziges Adler-Haupt.

Bestätigung unsrer Deutung, wenn wir schliesslich 11, 35 lesen: „Und ich sah, das Haupt, welches auf der rechten [Glücks-] Seite war, zehrte auf das, welches auf der linken Seite war.“ Hiermit ist der Sieg Octavian's über Antonius bei Aktion 31 v. C., welcher den Selbstmord des Letztern (30 v. C.) zur Folge hatte, gezeichnet[1]).

Wir sind nun bis auf die wirkliche Zeitstellung unsers Apokalyptikers gekommen. Es gehört schon der Zukunft an, wenn jetzt ein Löwe aus der Wüste[2]) kommt und den Adler anredet: „[38]Höre, dass ich zu dir sprechen möge! So sagt der Höchste: [39]Bist du nicht das, welches übrig geblieben ist von den vier Thieren, welche ich schuf zur Herrschaft über die Welt[3]), dass durch sie[4]) das Ende der Zeiten kommen möge[5])? [40]Und du bist das vierte, welches gekommen ist, und hast überwunden die Thiere, welche vorübergegangen sind und zuvor waren, und hast Obmacht gehabt über dieses gegenwärtige Weltalter mit Beschwerden allgemein. Mit grosser Bedrückung hast du die bewohnbare Welt zu dieser Zeit unterdrückt mit List und Trug. [41]Auch richtetest du nicht die Erde mit Wahrheit. [42]Du hast beraubt die Demüthigen und eine Beute gemacht von ihnen und du hast bestraft die Aufrichtigen und gehasst die, welche sich dir

übrig ist, den „rebellischen Häuptern“ überhaupt erst der Untergang angekündigt.

1) Wir haben also nicht nöthig, mit Volkmar S. 350 f. den Titus zu verstehen, dessen Tod 81 u. Z. nur vermuthungsweise seinem Bruder Domitianus schuld gegeben ward.

2) So richtig der Ar. 11, 37 u. 12, 31 (aus der Wildniss), wofür der Lat. beidemal de silva, der Aeth. beidemal de campo (nach Volkmar S. 160 freilich e deserto oder de campo) bieten.

3) Der Ar. hat bei diesen 4 Thieren, welche auf Dan. 7, 17 f. zurückweisen, nur εἰς ἀρχὴν τοῦ αἰῶνος gleich ἐξ ἀρχῆς τοῦ αἰῶνος übersetzt: from the beginning of the world.

4) Lat. de quatuor animalibus quae feceram regnare in saeculo meo. Fast wörtlich so der Aeth.

5) Der Ar. hat δι' αὐτῶν (Lat., Aeth.) wie ἐν αὐτοῖς instrumental gefasst: in them.

nicht widersetzten." Alles dieses stimmt, wie A. v. Gutschmid (a. a. O. S. 65) gezeigt hat, ganz vortrefflich zu der Lage der Juden seit 63 bis 30 v. C. Seit der Erstürmung Jerusalems durch Pompejus, welcher in das Allerheiligste selbst eindrang, war die königliche Würde abgeschafft, Judäa zinsbar gemacht und aller frühern Eroberungen beraubt. Die Mauern Jerusalems waren eingerissen mit strengem Verbote des Wiederaufbaus[1]). Mitten im Frieden hatte Crassus 54 den Tempel geplündert. Endlich 37 v. C. hatte Sossius die Stadt und den Tempel erstürmt[2]) und den König Herodes eingeführt. Nur zu dieser Zeit konnte es von den Juden gesagt werden, dass sie von den Römern, welchen sie sich anfangs nicht widersetzt hatten, angegriffen waren, was auf die Zeit nach dem jüdischen Aufstande unter Nero nicht so zutrifft. Der Löwe fährt fort: „43 Und dein Fluch ist aufgestiegen zu dem Höchsten, und dein Hochmuth ist gedrungen zu dem Allmächtigen. 44 Und der Höchste hat geschaut auf die vorigen Zeiten[3]) und hat gefunden, dass sie beendigt sind, und ihr Zeitalter ist zu Ende. 45 Desswegen ollst du untergehen mit Zerstörung, o Adler, und deine schrecklichen Fittige und der Ueberrest deiner kleinen gottlosen Schwingen[4]) [die 2 kleinen Fittige V. 24. 28] und deine rebellischen Häupter[5]) und deine gottlosen Krallen[6]) und sein ganzer gottloser Leib, 46 dass die Erde möge Tröstung finden und Leben und Ruhe und erleichtert sein von deiner Bürde

1) Joseph. Ant. XIV, 4, 4. 5, 2.

2) Joseph. Ant. XIV, 16, 2.

3) Auch der Ar. setzt mit the times which he had oder which are his nur denselben Urtext wie der Lat. (superba, d. h. superiora oder superna tempora, griech. τοὺς ἄνω χρόνους) voraus, welche er eben als Zeiten von oben, von Gott gefasst hat. Dem Verderbniss des lat. Textes wollte der Aeth. durch das selbstgemachte hominem suum ausweichen.

4) So der Ar. genauer als der Lat. (et pennacula tua pessima) und der Aeth. (et alae tuae scelestae).

5) So Ar., Lat. et capita tua maligna, Aeth. et capita tua impia.

6) Der Ar. (thy laborious talons) hat nur πονηροί wie πόνηροι gefasst.

und befreit von deiner Ungerechtigkeit, und schauen wird sie auf die Entscheidung des Gerichts und auf die Barmherzigkeit, welche ich ihr erwiesen habe."

Darauf heisst es 12, 1 f.: „[1]Und als der Löwe beendigt hatte alle diese Rede gegen den Adler, [2]ging dieses andre Haupt, welches übrig gelassen war, unter, und die beiden kleinen (Fittige), welche gehörten zu dem Haupte, welche sich umwendeten (umgewandt hatten), erhoben sich um zu herrschen; aber ihre Herrschaft kehrte sich zu Zerstörung und dem Aeussersten von Verwirrung und Bewegung[1]). [3]Dann sah ich, dass diese andern untergingen, und dass der ganze Leib des Adlers verbrannt ward[2])." Die 2 kleinen Fittige, deren Absonderung von den übrigen 11, 24. 28 berichtet war, treten hier, nachdem das letzte Adler-Haupt

1) So der Ar., dessen Schluss an Dan. 9, 27 LXX erinnert: *καὶ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν.* Der Lat. hat hier offenbar missverständlich zu den 2 kleinen Fittigen noch die vier andern 11, 24 hinzugefügt: et ecce quod superaverat caput (ergänze periit), et non comparuerunt quatuor alae illae (Sg., Tur. quatuor alae duaeque) ad eum transierunt et erectae sunt ut regnarent, et erat regnum eorum exile et tumultu plenum. Die 4 kleinen Flügel, welche sich in Sg. und Tur. noch neben den ursprünglichen 2 kleinen finden und diese in der Vulg. schon ganz verdrängt haben, kennt der Aeth. noch gar nicht: periit istud quod superaverat caput, et surrexerunt alae illae, quae ad id transierant, et erectae sunt ut regnarent, et agitabantur ungues earum. Durch den Ar. wird sich wohl alles von selbst erledigen, was Volkmar S. 163 f. über diese Stelle bemerkt. Gewiss nicht richtig will er die 4 neben den 2 Flügeln beibehalten, indem er sich, mit ihm zu reden, folgenden Text zurecht zimmert: et ecce, non comparuerunt quod supererat caput et IV alae; duaeque ad id transierunt et erectae sunt ut regnarent. Da Volkmar nach einer Art von Hexen-Einmaleins aus vier zwei, und aus zwei eins zu machen weiss, so erklärt er „die 1. 1" Flügel, welche auf das Haupt übergehen sollen, für den alten Nerva, welcher 96—98 auf den Sturz des Domitianus als des letzten Adler-Haupts gefolgt sei. Wer konnte aber nur den Sturz Domitian's hinterher als ein Werk des Messias ansehen?

2) So der Ar., vgl. Dan. 7, 11 LXX: *θεωρῶν ἤμην, καὶ ἀπετυμπανίσθη τὸ θηρίον, καὶ ἀπώλετο τὸ σῶμα αὐτοῦ καὶ ἐδόθη εἰς καῦσιν πυρός.*

(Octavianus) durch die Erscheinung des Messias vernichtet ist, herrschend auf, ehe sie untergehen. Die 2 kleinen Fittige, welche sich von den übrigen 6 lostrennen und zuletzt hervortreten, müssen nun, wenn diese die seleukidischen reguli seit 95 sind, ein Seitenzweig der Seleukiden sein, welcher den syrischen Hauptzweig in der Herrschaft überdauerte. Ein solcher Nebenzweig der Seleukiden waren aber die Könige von Kommagene, von welchen die Geschichte dieser Zeit gerade zwei Brüder, den Antiochos und den Mithridates, neben einander nennt[1]). Die erste Spur des Erstern findet sich im J. 69 v. C., da Lucullus den Antiochos König von Kommagene als Bundesgenossen annahm[2]). Dasselbe that Pompejus 64 v. C. nach vorangegangener Bekriegung[3]). Er wies ihm später sogar Seleukia und Theile von Mesopotamien zu[4]), so dass dieser König 48 v. C. dem Pompejus Hülfstruppen gegen Cäsar sandte[5]). Dann ward er 38 v. C. von Ventidius, dem Legaten des Antonius, bekriegt und von Antonius selbst in seiner Hauptstadt Samosata eingeschlossen, bis er einen Vergleich annahm[6]). Dagegen finden wir seinen Bruder Mithridates unter den Königen, welche dem Antonius 31 v. C. gegen Octavian Hülfe leisteten[7]). Aber erst 29 v. C. ward Antiochos von Augustus hingerichtet, weil er einen Gesandten des ihm befeindeten Bruders nach Rom getödtet hatte[8]). Erst 72 n. C. ward der letzte Antiochos (Epiphanes)

---

1) Vgl. meine Nachweisungen in der Zeitschr. f. w. Theol. 1860, S. 351; über das Verhältniss zu den Seleukiden vgl. Böckh Corpus Inscriptt. gr. I, p. 433.

2) Vgl. Dio Cassius XXXV, 2 (4).

3) Vgl. Appian Mithr. c. 106 p. 244; dazu c. 117 p. 253.

4) Vgl. Appian Mithr. c. 114 p. 251.

5) Vgl. Cäsar bell. civ. III, 5; Appian bell. civ. II, c. 49 p. 458.

6) Vgl. Appian bell. Parth. p. 157, Dio Cassius XLIX, 20 f.. Plutarch Anton. c. 34.

7) Vgl. Plutarch Anton. c. 61.

8) Vgl. Dio Cassius LII, 43. Fabricius zu Dio p. 694, welchem die Meisten folgen, hat mit gutem Grunde in diesem Antiochos von

von Kommagene durch Vespasianus entfernt[1]). Aber noch dieser Antiochos hat sich auf Münzen als einen Seleukiden bezeichnet[2]). Hier haben wir ein kleines Seleukiden-Reich, welches gegen die römische Macht eine gewisse Unabhängigkeit zu behaupten vermochte, und gerade zwei Brüder, welche dasselbe bis nach 30 v. C. behauptet haben. Es ist also ganz begreiflich, wenn der jüdische Apokalyptiker nach dem Falle des weltherrschenden Octavianus durch den Messias noch ein bedeutenderes Auftreten dieser letzten Seleukiden gegen das Gottesvolk erwartete, wie ja auch der jüdische Sibyllist nach dem Sturze der römischen Macht noch einen letzten Andrang aller Könige der Heiden gegen Jerusalem beschreibt[3]), und wie auch das B. Henoch 90, 16 ein solches letztes Aufgebot der heidnischen Mächte kennt[4]).

So haben wir das ganze Gesicht selbst gedeutet und nicht nöthig, die folgende ausdrückliche Deutung desselben durch den Engel als eine „verhüllende Enthüllung" anzusehen. Der Adler, welcher aus dem Meere stieg, ist das vierte Königreich, welches Daniel sah, ohne schon eine so genaue Erklärung zu empfangen. „[13] Denn schaue, die Tage werden kommen, in welchen ein Königthum aufstehen wird auf der Erde, und es wird schrecklich sein, mehr als alle Königreiche, welche vor ihm gewesen sind: [14] Und aus ihm werden aufstehen 12 Könige, der erste und nach ihm der zweite. [15] Und der zweite wird herrschen eine lange Zeit, mehr als die zwölf [von der befremdenden Schärfung 11, 17, dass kein Nachfolger mehr als halb, oder auch nur halb so

---

Kommagene den alten, welcher mit Lucullus, Pompejus und Antonius in Berührung gekommen war, festgehalten, wogegen Clinton Fast. hellen. p. 347 (344) nicht überzeugend zu beweisen versucht hat, dass jener Antiochos schon vor 31 v. C. gestorben, und ein andrer von Augustus hingerichtet sei.

1) Vgl. Joseph. bell. iud. VII, 7, 1 f.

2) Vgl. Noris. de Ep. Syro-Maced. p. 129.

3) Vgl. Orac. Sibyll. III, 660 f.

4) Vgl. m. jüd. Apokalyptik S. 76. 87. 121. 169.

lange herrschen soll, sagt die Deutung gar nichts]. [16]Und diess ist die Bedeutung der Erklärung der 12 Fittige, welche du sahest gehörend zu dem Adler. [17]Und ebenso vernahmst du[1]) seine Stimme, dass er nicht sprach von seinem Haupte, sondern von der Mitte seiner Seiten. Diess ist die Deutung der Rede. [18]Schaue, in der Zeit dieses Königreichs wird da sein Verwirrung und Bewegung und keine geringe Theilung [gemeint sind die innern Zerrüttungen des syrischen Reichs durch das Auftreten der falschen Seleukiden, eines Alexander Balas 150—146, eines Tryphon 142—137 u. A., wenn man nicht die spätern Kämpfe zwischen den Nachkommen des Demetrios II und des Antiochos VII Sidetes seit 113 v. C. herbeiziehen will], und es wird Leid erdulden und in Bedrängniss sein eben zum Aeussersten des Falls, aber es wird nicht fallen zu dieser Zeit, sondern zurückkehren zu seiner frühern Herrschaft[2]). [19]Dann sahest du, dass die andern 8 Fittige sich erhoben von den Fittigen des Adlers. Diess ist die Bedeutung. [20]Da werden sich erheben 8 Könige, deren Tage leicht sein werden, und ihre Zeiten bestimmt[3]). [21]Und zwei von ihnen werden untergehen, wenn ihre Zeit naht [Antiochos VIII Grypos 125—96, und Antiochos IX von Kyzikos 113—95]; und die vier werden bewahrt werden bis auf die Zeit, in welcher sie ebenso erhalten werden ihre Erfüllung [Seleukos VI 95—93, Antiochos X Eusebes seit 93 auf kurze Zeit, Demetrios Eukäros bald seit 93, Antiochos XIII Asiaticus bald nach 69—65. Da hat man in 12 + 2 + 4 von Alexander an 18 Könige des Seleukiden-

1) Ar. eigentlich „sahest du", Lat. Aeth. audivisti.

2) So Ar., auch der Lat., welcher εἰς τὴν ἀρχὴν αὐτῆς nur falsch übersetzt: sed iterum constituetur in suum initium. Aeth. sed constituetur in terra locus ditionis.

3) Bei dem Ar. ist nur die unglückliche Zuthat zu „leicht", nämlich „beständig und ruhig" auszuscheiden. Lat. quorum erunt tempora levia et anni citati. Aeth. et malae erunt alae eorum annique eorum, et breves eorum dies erunt.

Reichs, womit Appian[1]) ganz übereinstimmt], und zwei [die
beiden Kommagener Antiochos und Mithridates] werden be-
wahrt werden bis zuletzt. [22] Ebenso sahest du die drei Häup-
ter, welche in Ruhe und Rast waren. Diess ist die Deu-
tung von ihnen. [23] In dem letzten Ende von ihrer Erfüllung
wird der Höchste erwecken drei Könige[2]) [Cäsar, Antonius,
Octavianus als Inhaber der römischen Weltherrschaft], und
in ihren Tagen da wird sein viele Verwirrung und mancher-
lei Umwälzungen. Und sie werden bedrücken die Erde [24] und
diejenigen, welche drinnen sind, durch Grösse der Unge-
rechtigkeit und Bedrückung und böse Bestrafungen mehr als
die, welche vor ihnen waren. Desshalb hat man sie genannt
die Häupter des Adlers, [25] dieweil sie waren die Häupter für
die Beendigung der ganzen Gottlosigkeit und die Endigung
von allen ihren Sünden und Gottlosigkeiten und die Erfül-
lung ihres letzten Endes. [26] Und sintemal du sahest die Zer-
störung des Haupts, welches das grösste war von ihnen:
einer von ihnen wird sterben auf seinem Bette, und danach
wird gestraft werden[3]). [Cäsar, welcher mitten im Frieden
umkam[4])]. [27] Und die andern beiden, welche übrig bleiben,
werden untergehen durch das Schwert. [28] Denn des Einen
(Octavian's) Schwert wird den Andern (Antonius) vernichten,
und doch wird auch dieser zuletzt durch das Schwert fallen"[5]).

---

1) Syr. c. 70 rechnet Appian zwar den Seleukos V mit, aber sieht von Demetrios Eukäros ab und nennt den Antiochos XIII Asiaticus *ἑπτακαιδέκατον ἐκ Σελεύκου Σύρων βασιλέα* (also seit Alexander d. Gr. den 18ten), nicht eingerechnet die unächten Seleukiden, wie Alexander Balos, dessen Sohn Antiochos VI und Diodotos oder Tryphon.

2) So Ar. u. Aeth., dagegen Lat. tria regna.

3) So Ar.; Lat. quoniam unus ex eis super lectum morietur, et tamen cum tormentis, ähnlich der Aeth.

4) Einfluss auf diese Schilderung hat gewiss auch Dan. 11, 21 LXX *καὶ ἐν ἡμέραις ἐσχάταις συντριβήσεται, καὶ οὐκ ἐν ὀργῇ* (auch der Ar. lässt erst nach Cäsar's Tode die *ὀργή* eintreten) *οὐδὲ ἐν πολέμῳ.*

5) So der Lat., wogegen der Ar. und Aeth. diesen ganzen, nach 11, 35 unentbehrlichen, Vers (28), sei es wegen des Homöoteleuton, oder wegen ihrer christlichen Deutung, auslassen.

Nachdem der Seher hiermit seine Zeit erreicht hat, wendet er sich weiter in die Zukunft. „[29] Ebenso sintemal du sahest, zwei kleine Fittige [die kommagenischen Seleukiden] hatten sich erhoben in die Höhe von der rechten Seite des Haupts; [30] diess ist die Erklärung der Bedeutung, nämlich dass der Höchste sie bewahren wird bis zu dem letzten Ende, welche von Anfang an waren in dem Untersten der Zerstörung. Und das ganze Ende ist entsprechend dem Anfang, wie du gesehen hast[1]). [31] Und der Löwe, welchen du kommen sahest aus der Wildniss[2]) und brüllen und sprechen zu dem Adler und ihn verweisen wegen der Ungerechtigkeit seiner Unterdrückung, und alle Rede, welche er ihm sagte, wie du gehört hast: [32] das[3]) ist der (Messias), welchen der Höchste bewahrt und veranlasst hat übrig zu bleiben in den letzten Zeiten, welcher wird [aufstehen von dem Samen David's und] kommen und sich mit ihnen unterreden über die Gottlosigkeit, welche sie begangen haben, und sie schelten wegen ihrer Ungerechtigkeiten und ihrer Unterdrückung, und wird sie erkennen lassen ihre Lasterhaftigkeit[4]). [33] Und über alles

1) So der Ar.; Lat. et quoniam vidisti duas subalares traiicientes super (was Volkmar, wie ich jetzt sehe, mit Recht festhält) caput quod est in dextera parte, haec est interpretatio: Hi sunt, quos conservavit Altissimus in finem suum, hoc est regnum exile et turbationis plenum, sicut vidisti (Abtheilung des Tur., sonst wird sicut vid. zum Folgenden gezogen). An Nerva ist hier nicht bloss wegen der Zweizahl, sondern auch wegen der Zukünftigkeit des Auftretens gar nicht zu denken. Das Ende aber entspricht dem Anfang (ar.), weil dem weltbewegenden Auftreten der drei ersten grossen Fittige, namentlich des ersten (Alexander's) das nicht minder grossartige Auftreten der drei Adler-Häupter das Gleichgewicht hält, welchen feinern Zug Lat. und Aeth. auslassen.

2) So nur Ar., vgl. 11, 36.

3) Das arab. MS. add. „eine Weissagung betreffend den Herrn den Messias", vgl. die Randbemerkung zu 7, 28.

4) So der Ar., bei welchem ich jedoch mit Rücksicht auf die beiden andern Uebersetzungen „Messias" hinzugefügt und die Stelle von dem Samen David's eingeklammert habe. Lat. hic est ventus (l. mit Sg. Unctus) quem servavit (Sg., Tur. reservavit) Altissimus in finem

diess wird er sie stellen vor sein Gericht lebendig, und indem er sie tadelt, werden sie untergehen. [34]Und der Ueberrest des Volks wird erlöst werden durch Barmherzigkeit und Mitleiden. Und die, welche erlöst werden sollen, werden sein auf dem Berge meiner Heiligkeit[1]), sich freuend, bis die Vollendung des Gerichts, von welcher ich zuvor (vgl. 7, 33 f.) zu dir sprach, kommen wird." Alles, was Esra gesehen hat, soll er nun in ein Buch schreiben, dasselbe an einen geheimen Ort stellen und einsichtigen Männern seines Volks im Geheimen mittheilen.

Die sechste Vision (12, 40—13, 58), welche Esra nach 7 weitern Tagen auf dem Felde, von dessen Gewächsen er sich nährt, erhält, ist ein ferneres Traumgesicht, welches die Erscheinung des Messias weiter ausführt. Mitten aus dem Meere steigt ein Mensch auf, welcher mit den Wolken des Himmels fliegt (vgl. Dan. 7, 13). Gegen ihn versammelt sich eine unzählbare Menschheit, um Krieg mit ihm zu führen. Er selbst macht sich einen grossen Berg, stellt sich

---

(Tur. add. suum) ad eos et impietates ipsorum. et (Tur. om. et) arguet illos et incutiet (Sg. infulcit) coram ipsis disceptiones (Sg., Tur. spretiones) eorum. Aeth. hic est is, quem reservavit Altissimus in finem dierum ex semine David. et ille est qui veniet (ὁ ἐρχόμενος vgl. Mal. 3, 1. Ps. 118, 26. Matth. 11, 3), et veniet et loquetur iis de peccatis eorum et arguet illos scelerum eorum et coacervabit voluntatem eorum coram iis. Die Sache steht so, dass der Ar. den in einer voraufgeschickten Bemerkung (s. S. 286 Anm. 3) genannten Messias (Lat.) auslässt, dafür aber die Herkunft aus dem Samen David's, welche der Lat. nicht kennt, bietet. Die letztere hat auch der Aeth., aber neben der Andeutung des Messias als ὁ ἐρχόμενος. Dieser wird also wohl sicher ursprünglich sein. Dagegen hat die Andeutung seiner Abstammung von David, welche der Lat. nicht kennt, ganz das Ansehen einer christlichen Zuthat, vgl. 7, 27—29. So urtheilte Volkmar S. 176 mit mir (jüd. Apokalyptik S. 238, in der Zeitschr. f. w. Theol. 1860, S. 356), was er S. 295 wieder zurücknimmt, ich glaube nicht mit Recht, s. zu 13, 32. 52.

1) So Ar., vgl. 9, 8. 13, 34. Der Lat. las auch hier ὄρια st. ὄρος

auf den Gipfel und vernichtet die Feinde ohne alle Kriegswaffen durch den Feuer-Hauch seines Mundes (vgl. Jes. 11, 4). Dann steigt er herab von dem Berge, es versammelt sich zu ihm eine grosse Menge (das jüdische Volk), welches er in Frieden aufnimmt[1]). Hören wir die Deutung des Engels 13, 25 f.: „[25] Du sahest einen Mann aufsteigen aus der Mitte des Meeres. Dieser ist es, welchen der Höchste bestimmt und bewahrt hat für lange Zeit, durch welchen er befreien (erlösen) will seine Schöpfung. [26] Er ist die Person, welche richten wird und ein Urtheil fällen über alle, welche übrig gelassen sein werden. [27] Und du sahest, dass da ausging von seinem Munde ein Windstoss, Feuer und Wetter, [28] und dass da nicht bei ihm war ein Kriegs-Werkzeug, und dass er vernichtete das Volk, welches kam Krieg zu führen gegen ihn, diess ist die Bedeutung: [29] Da werden kommen die Tage, wenn der Höchste die erretten wird, welche auf der Erde sind. [30] Da wird sein Erstaunen und Entsetzen auf der Erde. [31] Und sie werden denken an Krieg, eine Stadt wird aufstehen gegen eine Stadt, und ein Ort gegen einen Ort, und Nation gegen Nation, und Königreich gegen Königreich.“ Wer kann hier, wenn er durch 5, 9. 6, 23. 9, 3 noch nicht belehrt sein sollte, die Zeit der grossen römischen Bürgerkriege verkennen? Die Wirren, welche in den jüdischen Krieg und das interregnum zwischen Nero und Vespasianus fallen, konnten wohl späterhin in dieser Weissagung wieder gefunden werden[2]). Aber nach seinem ur-

1) Ar. 13, 13: „und einige von ihnen waren in einer übeln Lage, und andre in einer guten, als sie zu ihm kamen, und einige waren froh, und andre waren gefesselt in Banden. Und einige brachten die zu ihm, deren Werke mannichfaltig waren.“ Das ist wieder ganz ursprünglich und hellt den verderbten Lat. auf: et accedebat (l. mit Sg., Tur. accedebant) ad eum vultus (πρόσωπα) hominum multorum, quorundam gaudentium, quorumdam tristantium. aliqui adducentes ex eis qui offerebantur (offenbar verderbt aus qui varia operabantur, nicht mit Volkmar S. 185 zu ändern quae perferebantur). Der Aeth. hat das ihm unverständliche offerebantur schon ganz ausgelassen.

2) Vgl. Matth. 24, 7 ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπὶ ἔθνος, καὶ βασι-

sprünglichen Sinne weist der Ausspruch gewiss auf eine frühere Zeit, als die der Titular-Könige des befestigten Cäsaren-Reichs, auf eine Zeit hin, da aus den bisherigen Einzel-Staaten das feste Weltreich der römischen Monarchie erst hervorging. Der Engel führt fort: „[32]Und wenn diese Dinge kommen werden vorüberzugehen, und diese Zeichen sich ereignen werden, welche ich dir zuvor zeigte: dann wird mein Sohn erscheinen, welchen du sahest als einen Mann aufsteigend aus der Mitte des Meers. [33]Und sintemal wenn alles Volk hört seine Stimme, lässt ein jeglicher bei Seite seine Rede und ihren Krieg mit einander [34]und versammelt sich zusammen in Einmüthigkeit, das ist die unzählbare Menge, welche du sahest, und wollten kriegen mit ihm." Hier haben wir den allgemeinen Andrang des gottfeindlichen Heidenthums, an dessen Spitze unser Verfasser sich die beiden kommagenischen Seleukiden vorstellt (12, 2 f. 21). Aber „[35]Er (der Messias) wird stehen auf dem Haupte des Berges des heiligen Sion. [36]Und Sion wird kommen und deutlich erscheinen einem jeglichen, gebaut und vorbereitet, sintemal du sahest einen Berg, woher gehauen war ein Stein ohne eine Hand[1])." Da haben wir das neue Jerusalem, dessen Erscheinung schon 7, 26. 8, 52. 10, 50 f., hier gleichfalls mit Verwerfung der *οἰκοδομία χειροποίητος* des zweiten Tempels, verkündigt war. Die Menge, welche der Sohn verwirft, sind die Gottlosen. Die Menge, welche er sich zu Freunden macht, sind dagegen die 9½ Stämme, welche durch Salmanassar hinweggeführt waren. Dieselben wollten nicht länger unter den Heiden bleiben und zogen in eine ferne, unbewohnte Gegend, von wo sie der Höchste zurückführen wird[2]). Dass der Messias aber aus der Mitte

---

λεία ἐπὶ βασιλείαν, vgl. Mc. 13, 8. Luc. 21, 10. Danach denkt auch Volkmar S. 363 f. an die genannte spätere Zeit.

1) Vgl. Dan. 2, 34 LXX: *ἕως ὅτου ἐτμήθη λίθος ἐξ ὄρους ἄνευ χειρῶν.* 45 *καθάπερ ἑώρακας ἐξ ὄρους τμηθῆναι λίθον ἄνευ χειρῶν.*

2) Diese Erwartung wird schon Dan. 12, 7 und Henoch 90, 33 angedeutet.

des Meers emporsteigt, wird 13, 52 so gedeutet: „Ebenso, wie niemand kann begreifen oder durchaus erforschen, etwa zu kennen, was in der Tiefe des Meers ist: so kann niemand auf der Erde sehen das Geheimniss meines Sohns, dieweil seine Werke wunderbar sind, ausser in der Zeit seiner Tage.“ Da haben wir doch wohl wie V. 32. 7, 28. 12, 32 (vgl. 6, 26) die ganz danielische Vorstellung eines zwar menschlichen, aber vom Himmel plötzlich herabkommenden Messias. Volkmar will S. 395 f. diese Messias-Vorstellung freilich schon in dem B. Daniel durchaus nicht anerkennen, auch aus dem wenig spätern jüdischen Sibyllisten, welchen er erst in die nächste Zeit nach 63 v. C. herabrückt, hinwegerklären[1]). Aber er kann sie unserm Verfasser dennoch nicht ganz abstreiten. An einen überirdischen Stellvertreter des Allmächtigen, an einen im Himmel weilenden Menschen- oder David-Sohn soll in rein jüdischen Kreisen erst diese vermeintliche Domitianus-Apokalypse gedacht haben, 64 Jahre, nachdem der Menschen-Sohn Jesus, durch das Kreuz zum Himmel erhoben, als der Gottes-König anerkannt war. Irgend einen Spross aus dem königlichen Geschlechte Israel's soll unser Apokalyptiker, ganz wie Henoch, Moses, Elia, und sofort den Esra selbst, lebend in das

1) Was soll es aber heissen, dass Volkmar den vom Himmel her gesandten König, welcher alle richten wird in Blut und Feuer (Orac. Sib. III, 286 f.), noch auf Cyrus beziehen will, so bestimmt hier sofort die persischen Könige von dem ewigen Königs-Geschlechte unterschieden werden! Und wie ist es möglich, hier denselben Messias zu verkennen, von welchem die Sibylle V. 652 f. singt:

Καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα,
Ὃς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο,
Οὓς μὲν ἄρα κτείνας, οἷς δ' ὅρκια πιστὰ τελέσσας!

Ueber die wahre Abfassungszeit der jüdischen Sibylle (um 140 v. C.) wird wohl Gutschmid's nächstens erscheinende Ausgabe der Sibyllinen das Nöthige enthalten. Sonst genügt es, auf meine letzten Nachweisungen (in der Zeitschr. f. w. Th. 1861, S. 184) wegen jener unverkennbaren Vorstellung des B. Daniel und der jüdischen Sibylle hinzuweisen.

überirdische Paradies versetzt haben, aus dessen Verborgenheit er bei Erfüllung der Zeiten hervortreten werde (S. 295). Die himmlische Herkunft des Messias steht hier auf alle Fälle fest, und es bleibt das Wahrscheinlichste, dass sie erst durch den Einfluss des Christenthums, welchen der Ar. und der Aeth. 12, 34 kund geben, mit seiner Davidischen Herkunft vereinigt ist[1].

Die siebente Vision (C. 14) enthält die wunderbare Herstellung der untergegangenen heiligen Schriften durch Esra nach der Andeutung seiner bevorstehenden Entrückung. Ueber die Berechnung der Weltalter 14, 11. 12 will ich hier um so weniger streiten, da der Ar. dieselbe gar nicht enthält[2]. Auf alle Fälle ist die Vorstellung, dass der Seher, der Zeitlichkeit ohne Tod entrückt, die Erfüllung des ihm Geoffenbarten noch erleben soll, nicht ein Nachbild, sondern vielmehr ein Vorbild der bekannten Vorstellung über den

1) Der Messias, welchen der Höchste bewahrt hat für lange Zeit, um seine Schöpfung zu befreien (13, 26), welcher plötzlich und geheimnissvoll auftritt (13, 25), kann nicht wohl so, wie Volkmar ihn sich denkt, bereits als ein geschichtliches Glied des Davidischen Geschlechts auf der Erde dagewesen sein.

2) Der Ar. sagt nur: „Der grösste Theil von seinen (dieses Weltalters) Jahren ist vorübergegangen, und da bleiben übrig nur sehr wenige.“ Der Lat.: duodecim (wohl decem wie bei dem Aeth., vgl. Henoch 93, 3—14. 91, 12—17, zu lesen) enim partibus divisum est saeculum, et transierunt eius decem (Sg. Xam, Tur. decimā; man wird wohl nonam lesen müssen) et dimidium decimae partis (das Folgende fehlt in Tur.). supersunt (Sg. superant) autem eius (Sg. add. duae) post medium decimae partis. Von der Verwirrung, welche hier in der decima pars eingetreten ist, von den 2 Theilen, welche der Tur. an zweiter Stelle hinzufügt, weiss der Aeth. noch nichts: decem enim partibus dispositus est mundus, et venit ad decimam, et superest dimidium decimae. Dieser Text entspricht so genau dem B. Henoch und stimmt so mit sich selbst überein, dass er wohl noch das Ursprüngliche bewahrt hat, was dann in späterer Zeit von den christlichen Abschreibern entweder ganz unbestimmt gefasst (Ar.), oder zu den 12 saeculis des Weltalters, als eines grossen Sonnenjahrs (Lat.), erweitert ward.

christlichen Apokalyptiker als den Jünger, welcher nicht stirbt (Joh. 21, 23). Um so mehr ist es zu begreifen, dass unser Schriftsteller das Auftreten Esra's in den kanonischen Büchern Esra und Nehemia in weit späterer Zeit (458 v. C.) sich als eine Art Wieder-Erscheinung des der Erde entrückten Propheten zurechtlegen konnte. Und die vorchristliche Abfassung unseres Buchs bewährt sich vollkommen durch den starken Gebrauch, welchen die älteste Christenheit schon von demselben gemacht hat.

1) Die Benutzung des Propheten Esra bei christlichen Schriftstellern von Paulus an findet man nachgewiesen in meiner gleichzeitig erscheinenden Schrift: Die Propheten Esra und Daniel und ihre neuesten Bearbeitungen, in welche das Bisherige aufgenommen ist. Oben S. 246, Z. 13 v. o. ist nach „Menge" durch Versehen ausgefallen: „und hast zerstreut diesen Einzigen, so dass er in Stücke gerissen ist durch die Menge?"

XII.

Die Geschichte von dem Stater im Maule des Fisches,

Matth. 17, 24—27,

erläutert

von **David Friedrich Strauss.**

An dieser dem Matthäus eigenthümlichen Wundergeschichte scheinen alle Erklärungen zu Schanden zu werden. Die wundergläubige weiss die Fragen nicht zu beantworten, wozu ein so seltsames Wunder, wie die Heranführung eines Fisches, der ein Geldstück im Maule hat, an die Angel des Petrus, nöthig, ja wozu es eigentlich nur gut gewesen, und wie ohne ein zweites Wunder der Fisch im Stande gewesen sein soll, während er, um nach der Angel zu schnappen, das Maul aufsperrte, doch die Münze darin zu behalten. Die natürliche Erklärung, die den Stater nicht unmittelbar im Maule des Fisches gefunden, sondern mittelbar durch den Verkauf desselben erworben werden lässt, verstösst allzuhart gegen den Text, der das Finden der Münze unmittelbar an das Oeffnen des Fischmaules knüpft. Da der Evangelist nur die von Jesu gegebene Anweisung, nicht aber das berichtet, dass Petrus derselben nachgekommen sei und wirklich im Maule des Fisches ein Geldstück gefunden habe, so hat man das Wort Jesu neuerlich blos bildlich und sprichwörtlich nehmen wollen, wie wenn wir von der Morgenröthe sagen, sie habe Gold im Munde; allein die Ausführung eines Geheisses und das Eintreffen einer Vorhersagung Jesu verstehen sich in einem Evangelium von selbst. Doch auch die mythische Auffassung scheint mit einer Wundergeschichte nicht recht zu Stande zu kommen, die sich ihr weder als Erfüllung einer messianischen Erwartung, noch als Verkörperung einer urchristlichen Vorstellung, sondern als willkürliches Gebilde einer ungebundenen Phantasie darstellt.

Sehen wir indess genauer zu, so ist die in Rede stehende Erzählung nur an ihrem Schlusse Wundergeschichte, während sie am Anfang und in der Mitte ganz wie eine jener Disputationen aussieht, deren die drei ersten Evangelien uns verschiedene berichten, unter denen sie insbesondre mit der vom Zinsgroschen (Matth. 22, 15—22. Marc. 12, 13—17. Luc. 20, 20—26) unverkennbare Verwandtschaft hat. Beidemale betrifft die Streitfrage eine Abgabe: dort die Steuer an die Römer, und es wird gefragt, ob es recht sei, dass die Juden sie bezahlen; hier die für den jüdischen Tempel, und es handelt sich darum, ob Jesus und seine Jünger sie zu entrichten schuldig seien. Dort entscheidet Jesus die Frage bejahend, nachdem er die Steuermünze, einen Denar, herbeischaffen geheissen; hier schafft er, nachdem er die Frage verneinend entschieden, zum Behuf einer versöhnlichen Praxis die Steuermünze, einen Stater, selbst wunderbar herbei.

Da der Meinungsstreit, ob das Volk Gottes sich nicht gegen diesen verfehle, wenn es ausser ihm in den Römern noch einen andern Oberherrn anerkenne, seit den Tagen des Gauloniten Judas unter den Juden fortgährte, so ist es gar wohl denkbar, dass eine dahin gehende Frage auch Jesu einmal vorgelegt worden ist. Dass dagegen die Frage nach seiner und der Seinigen Verpflichtung zur jüdischen Tempelsteuer schon zu seinen Lebzeiten in Anregung gekommen, hat weniger Wahrscheinlichkeit. Erst geraume Zeit nach seinem Tode, als die christliche Religionsgemeinschaft sich immer mehr von der jüdischen ablöste, konnte die Frage entstehen, ob auch die Christen noch zu einer Abgabe an den jüdischen Tempel verpflichtet seien. Und da war auf christlichem Standpunkte die correcteste Antwort die, dass an sich zwar der Messias, als über dem Tempel stehend (Matth. 12, 6), und mit ihm seine Anhänger als das königliche Priestergeschlecht (1 Petr. 2, 9), zu jener Steuer nicht verpflichtet sein können, dass sie jedoch um des lieben Friedens willen sich derselben nicht entziehen wollen; eine Entscheidung, die, wie so manches andre Ergebniss späterer Entwickelungen, Jesu selbst, und vielleicht geradezu mit Nachbildung der Geschichte vom Zinsgroschen, in den Mund gelegt wurde.

Nun aber das Wunder? — Jesus durfte sich durch jene Einräumung, durch jene Bequemung zu einer Steuer, die zu entrichten dem Messias eigentlich nicht gebührte, nichts ver-

geben. Indem er sich unterwarf, musste er sich zugleich erhaben zeigen, er musste das Zeichen seiner Unterwerfung selbst in einer Weise herbeischaffen, die ihn weit über alle diese Verhältnisse hinausstellte. So war ein Wunder hier mehr als irgendwo gefordert.

Aber warum gerade dieses Wunder? Wie sonst öfters, so war auch hier als Sprecher der Jünger Petrus aufgestellt. An ihn wenden sich die Steuereinnehmer mit der Anfrage, ob sein Meister die Tempelabgabe entrichte? mit ihm nimmt Jesus, wie er gleich darauf in's Haus tritt, die Katechese vor, welche zu der Entscheidung führt, dass streng genommen sie, als Gotteskinder, zu keiner Steuer für das Gotteshaus verpflichtet seien; an ihn knüpfte sich also am schicklichsten auch das Wunder, das die Entrichtung dieser Steuer von Seiten Jesu und der Seinigen in das rechte Licht stellen sollte. Petrus aber war in der urchristlichen Ueberlieferung der Fischer. Er vor Allen war von Jesu von dem Netze hinweg zum Menschenfischfang berufen, ihm als Vorzeichen seines apostolischen Wirkens der reiche Fischzug bescheert worden. Einen solchen konnte Jesus ihm jetzt wieder gewähren, der, zu Gelde gemacht, den Betrag der Tempelsteuer aufgebracht hätte. Doch diess war ein unnöthiger Umweg. Bei jenem frühern wunderbaren Fischzuge war es ein Anderes gewesen; da hatte es sich nicht um einen Geldbetrag, sondern um ein Sinnbild der apostolischen Thätigkeit gehandelt. Daher waren dort gewöhnliche Fische, nur in grosser Anzahl, gefangen worden. Hier dagegen handelte es sich um die Tempelsteuer für zwei Männer, welche vier Drachmen, oder einen Stater, betrug. Da diese einmal wunderbar herbeigeschafft werden sollte, warum nicht gleich baar? und da sie durch den Fischerapostel herbeigeschafft werden sollte, warum nicht so, dass ihm ein Fisch den Stater brachte? Weil es sonach diessmal nur um Einen Fisch zu thun ist, muss Petrus nicht das Netz, sondern die Angel auswerfen, und weil er dem erangelten Fisch, um ihn von der Angel zu nehmen, das Maul aufmachen muss, muss der Fisch den Stater im Maule tragen. Aber hier macht der Erzähler, indem er es dem Petrus leicht machen will, dem Fisch seine Aufgabe allzuschwer. Dass Fische verschluckte Kostbarkeiten im Magen haben, ist seit Polykrates Zeiten öfters vorgekommen; dass aber ein Fisch, und zwar ein geangelter, neben der Angel auch noch ein Geldstück im Maule gehabt hätte, ist ohne Beispiel in der Weltgeschichte.

Mit dergleichen Schwierigkeiten hat es unser erster Evangelist (wir dürfen uns nur an die zwei Esel erinnern, auf die er Jesum beim Einzug in Jerusalem setzt) nicht schwer genommen. Und dennoch würde man sehr Unrecht thun, wenn man dieses allerdings mährchenhafte Wunder, das unter sämmtlichen Evangelisten nur er erzählt, benutzen wollte, um ihn als den spätesten, wenigstens unter den Synoptikern, darzustellen. Im Gegentheil, dass Lukas und Marcus es weggelassen haben, kennzeichnet sie als die späteren. Die Frage nach der Verpflichtung der Christen zur Tempelabgabe konnte nur so lange von Interesse sein, als der Tempel stand[1]). Es gehört mithin diese Geschichte nicht einmal zu den jüngsten Bestandtheilen des Matthäus-Evangeliums. Als dieses zu dem Ganzen zusammengearbeitet wurde, das jetzt vor uns liegt, war freilich der Tempel bereits zerstört, doch die alten Verhältnisse, zumal in Palästina selbst, noch in frischem Andenken. Als später Lukas und Marcus im Auslande schrieben, schien ihnen das Thema der Erzählung des Matthäus nicht mehr von Belang, und vielleicht auch die Lösung desselben zu judenfreundlich, als dass sie dieselbe in ihre evangelischen Darstellungen hätten aufnehmen mögen[2]).

---

1) Vgl. Hilgenfeld, Evangelien S. 91, dann in den theol. Jahrb. 1857, S. 402, Zeitschr. f. w. Theol. 1859, S. 268 f., 1861, S. 192.

2) Volkmar, die Religion Jesu und ihre erste Entwickelung, Leipzig 1857, S. 265, bezieht die Geschichte auf den Leibzoll, den seit der Zerstörung Jerusalems die Juden, mithin auch die Judenchristen, an die Römer zu entrichten hatten, wobei nun die Frage entstanden sei, ob auch die Heidenchristen ihn zu bezahlen haben? Allein in diesem Falle müsste in der Erzählung, wie in der vom Zinsgroschen, von einer Kaisersteuer die Rede sein; als Vorbild des spätern Leibzolls an den römischen Fiscus die jüdische Tempelsteuer zu wählen, wäre gar zu ungeschickt gewesen.

XIII.

Ueber die geschichtliche Beglaubigung einer realen Auferstehung Christi

nach den neutestamentlichen Berichten.

Von

Dr. ph. **Ludwig Paul**, Pfarrer zu Burgau b. Jena.

(Fortsetzung und Schluss.)

Indem wir jetzt unsere Untersuchung übertragen auf die Evangelien, thun wir dies mit dem Bewusstsein, dass wir hier einer literarischen Gestalt gegenüber stehen, die mit dem Proteus grosse Aehnlichkeit hat; glaubt man ihn in der einen Form sicher in den Händen zu haben, so entwischt er augenblicklich unter einer andern; nur wenige sind der festen Ueberzeugung ihn gebunden in ihrer Gewalt zu haben. Liest man die kritischen Combinationen in einem übersichtlichen Zusammenhange, wie sie z. B. Hilgenfeld in dieser Zeitschrift 1861, H. 1 u. 2 gegeben hat, so muss man zu dem Urtheil kommen, dass wir auf den endgültigen Spruch noch zu warten haben. Näher und näher rückt allerdings die Entscheidung und sie wird für Wissenschaft und Kirche von ungeheurer Tragweite sein, da ist sie noch nicht. Nur dies Resultat ist seit Lessing sicher: man muss sich gewöhnen die Entstehung der Evangelien als von menschlichen Geschichtsschreibern zu betrachten, bei denen ursprüngliche Ueberlieferung und Ueberarbeitung unter verschiedenem Gesichtspunkt die Productionen unserer kanonischen Evangelien geliefert; eben so sicher stellt sich aber durch die gewissenhafte Arbeit treuer Kritiker heraus, dass diejenigen Mücken seigen und Kameele verschlucken, die um der Differenzen dieser menschlichen Geschichtsschreiber willen, die

sie nicht nach Wunsch zu lösen vermögen, den Knoten verzweifelnd zerhauen und statt wirklicher Geschichte uns Mythologie präsentiren wollen. Gelehrte, wie Köstlin und Hilgenfeld, erwerben sich gerade dadurch ein bleibendes und unschätzbares Verdienst, dass sie die Evangelien darauf ansehen, was in ihnen ursprünglicher authentischer Bericht und was Ueberarbeitung sein mag. Es kommt nur noch darauf an, in den ursprünglichen Berichten, wie sie z. B. in überzeugender Weise Hilgenfeld in seinen „Evangelien“, vorzüglich mit der glücklichsten Ausbeute aus dem Matthäus-Evangelium, eruirt hat, in diesen mit Sicherheit für ursprünglich und authentisch anzusehenden Berichten die Nothwendigkeit der geschichtlichen Wahrheit, die Treue des materiellen Inhalts nachzuweisen. Was sich bis jetzt hierüber ergiebt, wollen wir kurz zusammenzufassen versuchen, indem wir es dann auf unser Thema selbst anwenden werden.

Das, was ohne allen Schein einer Hypothese, mit der Gewissheit der Wahrheit anzunehmen ist, ist dies: dass die Jünger Jesu von seinem Tode an das Andenken an seine Worte und Thaten lebendig erhielten. Sie mussten dies und hätten, wenn sie auch wollten, nichts Wesentliches, am wenigsten aus seinem Leben vergessen dürfen, schon desshalb nicht, weil ohne die Erzählung hiervon ihnen keine Glaubensgenossen weiter hätten werden können. Zur unaufhörlichen Wiederholung war ein weiter Raum und viel Gelegenheit. Und was anders wird man wiederholt haben, als die ausserordentlichen Ereignisse in seinem Leben und die, welche Grund zu seinen merkwürdigsten Reden gaben; daneben kurze schlagende Ausdrücke und Sentenzen. So musste eine mündliche Ueberlieferung entstehen, die je öfter wiederholt, desto treuer, desto fester, desto charaktervoller wurde. Betrachtet man aber den Reichthum des Materials, der sich dieser Tradition bot, nimmt man weiter auf die Individualitäten und möglichen verschiedenen Zwecke der Erzähler Rücksicht, so muss man von vorn herein begreiflich finden, dass es hier keine Stereotypen geben konnte. Die lebendige Tradition war also vor allen schriftlichen Berichten und der Reichthum derselben ist grösser gewesen, als das aus dieser Tradition ausgesonderte Material der schriftlichen Berichte. So treu aber, wie diese Tradition immerhin war, so war sie doch lebendig und flüssig, und je weiter sie räumlich und zeitlich von denen sich entfernte, denen eine unmittelbare Kenntniss der Dinge zukam, desto

mehr musste sie den Charakter der Genauigkeit verlieren. Zwar allgemein bekannte Verhältnisse waren ein für allemal fixirt, aber die Berichte von ausserordentlichen und allgemein bekannten Ereignissen wurden ausgemalt, Orte und Personen auf blosse Muthmassung hin genannt, dieselbe Begebenheit in verschiedener Form weiter überliefert, so dass, vollends etwa für einen Ueberarbeiter ursprünglicher Berichte hier Gelegenheit genug zu abweichender Erzählung oder auch zur Verdoppelung Ein und desselben Ereignisses war. Aber schon für die früheste Tradition lässt sich dies festsetzen: je wichtiger ein Bericht für die Bedeutung des Lebens Jesu war, desto häufiger musste seine Wiederholung vorkommen, desto mehr musste das Bedürfniss nach Anschaulichkeit desselben wachsen, desto freierer Spielraum für neue Züge und lebendige Ausmalung war gegeben, desto unvermerkter mischte sich die fromme Empfindung in die Sache und fand in der Liebe für Orte und Personen einen zureichenden Grund zur Verknüpfung eines Details, das sich ergab, ohne dass Jemand es nöthig fand ihm zu widersprechen, oder es auszuwischen, da es das Ereigniss selbst nicht alterirte.

Wir haben hier nur kurz zusammengefasst, was Reuss und andere Gelehrte hierüber geurtheilt haben, ohne irgend wie es als etwas von uns zuerst Gebotenes zu betrachten; sondern als Beitrag für die Beurtheilung der materiellen Treue der evangelischen Berichte acceptiren wir es als in der Natur der Sache liegend. Ebenso aber liegt es in der Natur der Sache, dass die fortgestaltende Tradition nicht die Ereignisse selbst produciren konnte, wozu sich gar kein Ansatzpunkt ergeben hätte, vollends solche Ereignisse, die dem Leben des Erlösers eine ganz neue Wendung gaben.

Die Anwendung hiervon auf die Auferstehung zu machen, so war die Bedeutung derselben für die Dignität Christi die allerwichtigste, wie sie es noch ist. Als Grundlage des praktischen Unterrichts tritt schon in der allerersten Zeit Tod und Auferstehung am meisten hervor und werden ihren Umständen nach am ausführlichsten berichtet. Die Versuchung lebendig und farbenreich zu malen, wuchs im Verhältniss zu der Gewalt des Stoffs, die Liebe für kleine Details musste bei so ausserordentlichem freudenreichen Ereigniss unwillkürlich manchen dichterischen Zug einstreuen, manches Engelsköpfchen auf Goldgrund malen. Wir möchten diese Details nicht missen; sie sind wie die kleinen Gefälligkeiten des Lebens; von Liebe stammend neigen sie das Herz zu Liebe:

hail, ye small sweet courtesies of life;
for smooth do ye make the road of it!

aber um sie selbst behalten zu können, muss es Etwas geben, aus dem sie wie die Blätter und Blüthen aus dem Stamme wachsen, die Thatsache muss da sein, die sie erklärt, und diese Thatsache selbst kann nicht Dichtung, weder Sage noch Mythos sein. Denn:

Wir fragen, von wem soll die Mythenbildung vor sich gegangen sein, die von der Auferstehung des Herrn? Doch wohl von den Aposteln! Da sie schon davon reden. Dann ist es kein Mythos mehr, sondern entweder Selbsttäuschung, oder Täuchung Anderer, Irrthum (worunter auch die Vision gehört), oder Betrug. Ein anderes Dilemma giebt es gar nicht. Auf dessen Untersuchung müssen wir nun eingehen.

Wir nehmen das letztere zuerst und auch nur, um es mit wenig Worten abzumachen; denn die Geschichte ist kein Narrenhaus, in dem die Menschen eingesperrt wären, um sich von einigen Lügenhänsen an der Nase herumführen zu lassen, und wenn durch eine Lüge hin und wieder einmal ein Process gewonnen werden kann, so geht das nicht in der Weltgeschichte, die das Weltgericht ist. Der Process ist gewonnen, oder, um mit Lessing's Urtheil in dieser Sache zu reden: „wir haben das grosse Gebäude aufgeführt vor uns; dass der Grund gut ist, weiss ich, da es so lange steht.“ Indessen hat es immer Menschen gegeben von Idiosynkrasien beherrscht, von dem heidnischen Philosophen Celsus an bis auf den Wolfenbüttler Fragmentisten, die wie die Kriegsknechte sprachen: „Die Jünger haben ihn gestohlen!“ Gegen diese stimmt auch Strauss dem Origenes bei (ob auch jetzt noch, nach Einnahme des famosen Magenreinigungsmittels, ist freilich unbekannt), dass eine selbsterfundene Lüge, also auch ein Diebstahl, die Jünger nicht zu einer so standhaften Verkündigung der Auferstehung Jesu unter den grössten Gefahren hätte begeistern können, und dass der ungeheure Umschwung von der tiefen Niedergeschlagenheit und gänzlichen Hoffnungslosigkeit der Jünger bei dem Tode Jesu zu der Glaubenskraft und Begeisterung, mit welcher sie am folgenden Pfingstfest ihn als Messias verkündigten, sich nicht erklären liesse, wenn nicht in der Zwischenzeit etwas ganz ausserordentlich Ermuthigendes vorgefallen wäre, näher etwas, was sie von der Wiederbelebung des gekreuzigten Jesus überzeugte. Nur, meint

Strauss, dieses Ueberzeugende brauche keine wirkliche Erscheinung des Auferstandenen gewesen zu sein. Hierüber später! Aber mit Less sagen wir: waren sie Betrüger, so müssen sie die verwegensten Bösewichter des Erdbodens gewesen sein; denn sie beschworen es, dass Gott Jesus auferweckt hätte; und diese verwegenen Bösewichter hätten dann die seltsame Marotte gehabt, um eine Lüge durchzusetzen, von allen zeitlichen Vortheilen abzusehen, Verachtung, Spott, Gefängniss, Marter und Tod zu erleiden. Dass zwölf solche verrückte Betrüger die Welt umgeschaffen, wäre ein grösser Wunder als das Wunder der Auferstehung. Man kann die Ansicht von einem Betruge, resp. einem Diebstahle des Leichnams, nicht treffender widerlegen, als wenn man sich zurückversetzt in das erste Auftreten der Jünger. Es ist kein Zweifel, als die Jünger in Jerusalem auftraten, geschah es mit der Beschuldigung gegen das jüdische Synedrium: ihr habt ihn getödtet! Apg. II, 23. V, 8. und mit der Verkündigung der Auferstehung II, 24. Was that das Synedrium? Es verbot ihre Rede und steckte sie in den Kerker. Aber der Ruf der Auferstehung schwieg nicht, und die Beschuldigung war nicht widerlegt; auch wuchs die Sache des Christenthums je mehr und mehr. Was war nun einfacher, um die ganze neue Religion im Keime zu ersticken, als eine Untersuchung anzustellen, ob der Leichnam noch im Grabe sei, oder wo er hingekommen? Der Beweis des Diebstahls, ja nur die Wahrscheinlichkeit solches Beweises hätte die hohen Priester auf einmal gerechtfertigt. Von alledem geschieht nichts. Also warum unterbleibt die Untersuchung dieser für die Hohenpriester so gefährlichen Sache, worin sie persönlich angegriffen waren? Das Unterlassen dieser Untersuchung ist ein starker Beweis gegen die Wahrheit der Beschuldigung, die Jünger hätten den Leichnam gestohlen, so stark, dass das Christenthum den Process gewann und „das Blut dieses Menschen“ über sie kam. Wir lassen diese Sache hiermit abgethan sein.

Mit der Frage aber nach dem Betrug, der Gaukelei der Jünger, hängt die andere zusammen, die auch Celsus frei giebt, und an die er gern glauben will, ob die Auferstehung nicht eine Gaukelei Christi selbst gewesen ist. Orig. c. Cels. 2, 55: *ἐκπλῆξαι τοὺς λοιποὺς τῇ τερατείᾳ ταύτῃ θελήσας καὶ διὰ τούτου ψεύσματος ἀφορμὴν ἄλλοις ἀγύρταις παρασχεῖν.* Gaukler, wie Bahrdt, haben das in Variationen nachgesprochen: Christus habe sich der Kreuzigung ausge-

setzt, weil er keinen andern Weg gesehen, seinen Plan von einem Messiasreich durchzusetzen; er habe durch ein frühzeitiges Neigen seine baldige Abnahme vom Kreuz bewirkt und sei von geheimen Verbündeten, etwa Essenern, wieder hergestellt worden, um durch den Schein einer Wiederbelebung das Volk zu begeistern. Andere haben ihn in todtenähnlichen Schlummer versinken lassen, seinen Anhängern aber von vorn herein den Plan zugeschrieben, den durch einen Trank scheintodt Gemachten und früh vom Kreuz Abgenommenen in das Leben zurückzurufen. Darauf erwiederte Strauss: „Von alledem deuten die Quellen Nichts an, und es zu vermuthen haben wir keinen Grund.“ Damit ist die Sache widerlegt. Die Quellen sagen, dass Jesus mit allen Zeichen des Todes vom Kreuze genommen worden. Wir kommen zu dem Resultat dieser Betrachtung, welches uns die Zeugen für die Auferstehung als unparteiisch und die Zeugnisse selbst als bestimmt genug, jedes für sich, und in der Hauptsache, in dem Faktum selbst, auch als unter sich übereinstimmend ansehen lassen muss.

Jetzt können wir auf das zweite Glied des Dilemma übergehen: der Bericht von der Auferstehung beruht auf einer unwillkürlichen Selbsttäuschung der Jünger, etwa auf einer Vision.

Hier beginnen wir mit einem Gedanken Schleiermachers, Glaubensl. §. 99: „Wer des Wunderbaren wegen, um nicht die Auferstehung Christi als buchstäbliche Thatsache anzunehmen, lieber voraussetzt, die Jünger hätten sich getäuscht und Inneres für Aeusseres genommen, der legt ihnen eine solche geistige Schwäche bei, durch welche nicht nur ihr ganzes Zeugniss von Christus unzuverlässig wird, sondern auch Christus müsste, als er sich solche Jünger wählte, nicht gewusst haben, was im Menschen ist. Oder sollte er selbst gewollt oder veranstaltet haben, dass sie innere Erscheinungen müssten für äussere Wahrnehmungen halten, so wäre er selbst ein Urheber des Irrthums, und alle sittlichen Begriffe würden durch einander geworfen, wenn damit eine solche höhere Würde verträglich sein sollte. Das ist christologisch betrachtet der nervus rerum dieser Sache. Sowohl Betrug als Schwärmerei bei den Jüngern angenommen, „verwirrt unsere sittlichen Begriffe“, weil wir beides auf Christum selbst zurückschieben müssen. Wir müssten also Jesus selbst den Charakter eines Schwärmers oder Betrügers

vindiciren, wenn die Auferstehung nicht real ist. Dies recurrirt wieder auf die Frage: kann ein Betrüger oder Schwärmer, der etliche Andere betrügt oder in Schwärmerei bringt, der Welt eine ganz neue und fort und fort dauernde Richtung geben, kann er der Mittelpunkt der Weltgeschichte werden?"

Indess ist damit die Sache nicht abzumachen; wir müssen der Möglichkeit einer Selbsttäuschung bei den Jüngern noch näher nachgehen.

Strauss, a. a. O. S. 630 sagt: „Hätten sie (die Jünger) eine Auferstehung Jesu erwartet, und sollten wir nun diese allein auf ihr Zeugniss hin glauben, so wäre allerdings die Möglichkeit und vielleicht Wahrscheinlichkeit, wenn nicht eines absichtlichen Betruges, doch unwillkürlicher Selbsttäuschung von ihrer Seite vorhanden; diese verschwindet aber in dem Grade, als die Jünger Jesu nach seinem Tode alle Hoffnung verloren hatten." Dieses Zugeständniss bei Strauss nimmt sich gewiss sonderbar aus. Er fährt nun fort: „Da nun .... gewiss ist, dass die Jünger selbst die Ueberzeugung hatten, den Auferstandenen gesehen zu haben, so" — muss dem etwas Thatsächliches zu Grunde liegen; diesen Schluss erwartet gewiss jeder denkfähige Mensch; aber Strauss schliesst nicht so, sondern: „so könnten wir uns an den NTlichen Zeugnissen genügen lassen, wenn nur diese Zeugnisse theils bestimmt genug wären, theils unter einander und jedes mit sich selbst übereinstimmten." Wie? Worin bestimmt? Worin übereinstimmend? Doch wohl in Nichts Anderem als gerade darin, dass die Jünger die Ueberzeugung gehabt, den Auferstandenen gesehen zu haben? Ist die nicht da? Gesteht Strauss nicht mit eigenen Worten, dass sie da war, diese Ueberzeugung, eine übereinstimmende Ueberzeugung? Schreibt unser vortrefflicher Kritiker nicht ausdrücklich: „da nun, wenn auch von den Evangelien keines unmittelbar von einem Jünger Jesu herrühren sollte, doch aus den paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte gewiss ist, dass die Apostel selbst die Ueberzeugung hatten, den Auferstandenen gesehen zu haben" u. s. w.? Wir sind schon nach Strauss'schen Zugeständnissen berechtigt zu dem Schluss auf die Realität der Auferstehung: die Jünger hatten nach dem Tode Jesu alle Hoffnung verloren; ganz kurze Zeit darauf haben sie die gewisse Ueberzeugung, dass Jesus auferstanden ist, die Ueberzeugung macht sie plötzlich zu ganz neuen Menschen; Schluss: diese

Ueberzeugung muss auf einer realen Thatsache beruhen, die sie am besten selbst wissen mussten. Wenn sie alle Hoffnung beim Tode Christi aufgegeben hatten, wenn sie am allerwenigsten die Hoffnung hatten, dass derselbe je wiederkommen könne, plötzlich aber sagen: er ist auferstanden, wir haben ihn mit unsern Augen gesehen; wenn sie dies dem Synedrium in's Gesicht sagen, da sie wussten, dass Verfolgung, Hunger, Staupenschlag und Tod darauf folgte, wenn sie Einer wie Alle dabei blieben und es mit ihrem Tode versiegelten, wenn nur Widerruf, ja Schweigen von der Sache sie hätte leben lassen ruhig wie andere Menschen, ich sage, wenn dies so war, und es ist doch so, so ist hier kein Selbstbetrug. Gesetzt, es ginge dies einmal bei Einem Individuum, obschon es schwer denkbar ist, wenigstens bei einem in richtigen geistigen Verhältnissen lebenden Menschen, aber, dass zwölf Menschen, sonst von den klarsten Sinnen, immer, sobald sie nur an Jesus denken, im Gehirn Verrückung leiden, dass sie ihr ganzes Leben hindurch von Verrückung zu gesundem Verstande und von gesundem Verstande zu Verrückung übergehen und mitten in diesem Wahnwitz die Religion aufstellen, die den olympischen Zeus von seinem Sitze und die Götter der alten Welt zusammt aus dem Pantheon von Rom verbannt — wahrlich, die Herren wollen der Christenheit Dinge glauben machen, hundertmal schwieriger zu glauben, denn die Auferstehung. Gesetzt, Paulus hätte eine Hallucination gehabt und nicht eine Christophanie, die er wahrlich gehabt hat; gesetzt, die starken Eindrücke der jungen Christengemeinde hätten sein feuriges Gemüth bis zur Christophanie gesteigert, was nicht der Fall sein konnte; denn diese Eindrücke konnten, ohne Hinzukommen anderer Dinge, bei dem eifrigen Juden von Rechtswegen nur Hass erzeugen; doch gesetzt, dies wäre gewesen; aber wo bleiben „die starken Eindrücke" bei den Jüngern? Bei diesen Jüngern, die nur den Tod ihres Meisters vor sich hatten als starken Niederschlag aller sanguinischen Gedanken und Bilder? Martensen, Dogmatik S. 303 sagt: „Ist die Auferstehung nicht wirklich geschehen, so kommen wir zu der psychologischen Unmöglichkeit, dass die Jünger, die noch eben durch den Tod des Herrn in eine völlige Muthlosigkeit und einen geistverlassenen Zustand verfallen waren, sich plötzlich sollten haben begeistern können durch ein selbstgeschaffenes Traumbild, welches sich, keiner weiss wie, allen gleich gezeigt habe; und die Kritik muss der

Schwierigkeit erliegen, zu erklären, wie die Jünger in jenen Traumzustand versetzt worden, in welcher sie diese Scheinauferstehung gesehen haben.“ Strauss a. a. O. S. 632 will diese Schwierigkeit heben dadurch, dass er sich in die Lage und Stimmung der Jünger nach dem Tode Jesu hineindenkt. Er meint, nachdem der erste Schrecken vorüber gewesen, hätten sich die früheren Eindrücke (als des Messias) wieder zu regen begonnen; — dass dies bei der Fremdheit eines getödteten Messias für jüdische Denkart so von selbst hätte kommen können, geben wir nicht zu, aber es sei! — Diejenigen poetischen und prophetischen Stellen, wie Jes. LIII. Ps. XXII., welche die Männer Gottes als geplagt und bis zum Tode gebeugt darstellen, seien von den Jüngern auf Jesum angewendet worden, — wir geben dies nicht zu, der Herr musste sie darauf führen und erst die Auferstehung bewirkte die totale Sinnesänderung, die nöthig war, auf solche Anschauung einzugehen, Luc. XXIV, 44—46; aber auch dies sei! — Nachdem sie Schmach, Leiden und Tod in ihre Messiasidee aufgenommen, sei für sie der getödtete Messias nur in seine messianische δόξα eingegangen, Luc. XXIV, 26: da diese messianische δόξα, von der hier der Herr spricht, eine ganz andere war, als die, welche die Jünger erwarteten, so ist auch diese Annahme nicht erlaubt, doch sei sie es! — „Aus dieser Herrlichkeit, in welcher er lebte, wie konnte er es unterlassen, den Seinigen Kunde von sich zu geben?“ d. h. im Sinne Strauss', ihre subjectiven Empfindungen bis zur wirklichen Vision steigern zu lassen. Da haben wir die Strauss'sche Auferstehungsgeschichte; aber ist sie auch wahrscheinlich, natürlich und psychologisch? Doch, wie gesagt, es sei! Der frühere Eindruck habe sich wieder geregt; die Stellen aus dem A. T. seien auf Jesus applicirt; Schmach, Leiden und Tod sei in die Messiasidee aufgenommen, auch der Eingang in die Herrlichkeit, auch die Offenbarung aus seiner Herrlichkeit. — Aber, mein Gott, dies Alles in drei Tagen! Eine ganze gnostische Dogmatik, ein ausgeführtes doketisches System, eine vollständig veränderte Hermeneutik in drei Tagen! — Aber, würde Strauss sagen, wer redet denn auch von drei Tagen? Wer lässt diesen Process in drei Tagen vor sich gehen? Habe ich, Dr. Strauss, nicht ausdrücklich das Gegentheil gesagt?: „Hier (in Galiläa) war der Ort, wo sie (die Jünger) allmählich wieder freier aufathmen und ihr darniedergeschlagener Glaube an Jesum sich wieder in den ersten Regungen erheben konnte;

hier aber auch, wo kein im Grabe nachzuweisender Leichnam die kühnen Voraussetzungen widerlegte, konnte sich allmählich die Vorstellung von der Auferstehung Jesu bilden." So steht zu lesen im „Leben Jesu" (S. 639). Heisst denn nun „Allmählich" in drei Tagen? So würde Dr. Strauss fragen. Nur schlimm, dass der Apostel Petrus und mit ihm die ganze erste Christenheit eben von drei Tagen redet, dass, als Paulus aus dem Munde des Petrus die ihm zu Theil gewordene Christophanie hörte, ihm damit vom Petrus eine Bestätigung für das ἐγήγερται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ 1 Cor. XV, 4 gegeben werden sollte, dass also die Exposition von der Möglichkeit einer Selbsttäuschung eines visionären Processes, nicht mehr auf das „Allmählich" sich steifen kann, sondern sich ganz unbedingt auf die Möglichkeit, am dritten Tage diesen visionären Process erlebt zu haben, beschränken muss. Es ist also nicht eigentlich die Frage darnach: haben die Jünger möglicherweise eine Selbsttäuschung gehabt, sondern haben sie sie am dritten Tage haben können? Den dritten Tag hebt die Urgemeinde hervor, den dritten Tag Paulus und zwar als die Aussage des Jacobus, des Petrus. Gesetzt auch, Petrus hätte es nicht selbst gesagt; der Herr ist am dritten Tage auferstanden! Er ist mir da erschienen, er hat das und das mit mir gesprochen; aber die Tradition entstand dann doch bei seinen Lebzeiten; war also die Sache nicht wahr, war der dritte Tag nicht wahr, hat er zwar eine Auferstehung geglaubt, aber nicht am dritten Tage, wie konnte er eine so falsche Angabe sich verbreiten lassen, wie konnte er z. B. den Paulus bei seinem Glauben lassen: ὅτι ἐγήγερται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ?

Das ist die ungeheure Wichtigkeit, die uns das Zeugniss des Petrus, das durch Paulus beglaubigte Zeugniss des Petrus giebt. Hätten wir bloss die Aussage des Paulus über seine eigenen Christophanien, man könnte sich mit dem „Allmählich" dann die Sache zurecht legen, und Holsten hätte sie zurecht gelegt. Aber beim Petrus ein „Allmählich" angenommen, das heisst annehmen, dass die Selbsttäuschung des Petrus mehr war, dass sie eine Lüge war, die Lüge mit dem dritten Tage. Das macht sofort die Apostel zu Lügnern und Betrügern, und die Frage kehrt von der Selbsttäuschung, von der Möglichkeit des visionären Processes zurück zur Schwindelei, zur Lüge. Insoweit ist darüber nicht mehr zu reden.

Aus dem bisher Gesagten wird aber jeder unbefangene

Beurtheiler ersehen, dass man, um zu einem richtigen Urtheil über die Auferstehung des Herrn zu kommen, nicht den Gang der Untersuchung einschlagen darf, den auch Holsten eingeschlagen hat, nämlich von den Christophanien des Paulus auszugehen; ist das erlaubt, dann hat man den Sieg freilich in Händen; wir glauben aber bewiesen zu haben, dass es nicht erlaubt ist, und ebenso, dass die Christophanien des Paulus erst die rechte Beleuchtung erhalten durch die der übrigen Apostel, vornehmlich des Petrus, nicht umgekehrt. Auch Holsten's Untersuchung über den psychologischen Process, der beim Paulus die Vision erzeugt haben soll, ist nur stichhaltig bei der Annahme des „Allmählich" von Strauss; bei dem Petrus ist von dem „Allmählich" nicht die Rede und, wie gesagt, ist die Sache mit dem τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ nicht in Richtigkeit, so ist Petrus ein Lügner.

Aber, um noch von anderer Seite die Sache zu betrachten, wie lange will man denn die Zeitdauer des „Allmählich" annehmen? Gesetzt, wir wollten der Apostelgeschichte in diesem Punkte nicht glauben, dass bereits sieben Wochen nach dem Tode Jesu die Jünger in der Hauptstadt mit der Verkündigung des Auferstandenen auftraten; gesetzt, es hätte zwei, drei, vier Jahre gedauert, ehe sie damit hervortraten; aber sie traten doch damit auf, traten in Jerusalem damit auf; hier hatte Paulus diese Verkündigung vernommen und seine Bekehrung lässt sich doch, wie Hilgenfeld in seiner Chronologie zum Galaterbrief erwiesen, nicht über das Jahr 38 n. Chr., also nicht später als 5 Jahre nach dem Tode des Herrn setzen, wahrscheinlich sogar noch früher. — Wie nun? War es denn selbst nach zwei, drei, vier Jahren nicht mehr möglich für die Feinde der Apostel, sich selbst und andere von der Nichtigkeit dieser Verkündigung durch den Leichnam Jesu zu überführen? Was sollen denn solche unzutreffenden Bemerkungen, wie wir sie von Strauss hören: „bis diese Ueberzeugung (von der Auferstehung) den Muth und die Begeisterung seiner Anhänger so weit gehoben hatten, dass sie es wagten, in der Hauptstadt mit derselben aufzutreten, war es nicht mehr möglich, durch den Leichnam Jesu sich selbst zu überführen oder von andern überführt zu werden"! Was sollen solche im zuversichtlichsten Tone von der Welt apodiktisch gesprochene Behauptungen, dass es nicht mehr möglich gewesen sei, wir sagen nur, Spuren eines Leichnams zu fin-

den, der vor wenigen Jahren in eine trockene Höhle gebettet war? Diese Strauss'sche Dichtung bringt uns wieder nicht weiter, als bis zur Wolfenbüttler Beschuldigung: die Jünger haben ihn gestohlen.

Schon dies, dass die Möglichkeit aller Selbsttäuschung nur zu statuiren ist mit Adspersion einer Lüge, die Möglichkeit einer weiteren Täuschung Anderer nur im Connex mit einem Betruge, sollte doch diese Kritiker vorsichtig machen in ihren apodiktischen Urtheilen.

Wir aber geben das „Allmählich“, das die Kritik nicht entbehren kann, ohne dass es ihr viel hilft, nicht einmal zu. Die Tradition von einem sehr frühen Auftreten der Jünger in Jerusalem, ja von dem Auftreten am nächsten Pfingstfeste ist zu constant. Man hat dagegen vorzüglich auf die Differenz zwischen Matthäus und Lukas hingewiesen und gesagt: nach dem Matthäus und Markus bescheidet Christus nach seiner Auferstehung sowohl durch die Engel, als selbst mündlich durch die rückkehrenden Weiber seine Jünger nach Galiläa; bei dem Lucas aber befiehlt er ebendenselben an eben dem Tage der Auferstehung, dass sie sämmtlich in Jerusalem bleiben sollten, bis dass der h. Geist über sie ausgegossen werde, welches am Pfingstfeste geschah. S. Wolfenbüttl. Fragm. Widerspr. 8. Auch Strauss bezeichnet dies als die bedeutendste aller Differenzen und gründet darauf den Beweis, dass sich der Mythos der Auferstehung in Galiläa gebildet habe, wohin sich die Jünger zurückgezogen, wo sie sich von ihrem Schrecken erholen konnten und Musse hatten, frei aufzuathmen, um allmählich die bekannte Vorstellung von dem Auferstandenen zu bilden. Allein diese Differenz zwischen den beiden Schriftstellern enthält durchaus nicht den Widerspruch, den man ihr beilegt. Beide Schriftsteller beschreiben das Leben des Herrn unter verschiedener Perspective, Matthäus, um die Erfüllung der messianischen Weissagungen in Jesus Christus als geschehen zu schildern, und daraus ergiebt sich die im Ganzen palästinensische Färbung des Evangeliums; Lucas dagegen ist, wie er schon dadurch dokumentirt, dass er die erste Geschichte der Kirche geschrieben, derjenige Evangelist, der Christus im Zusammenhange fasst mit der Gemeinde und daraus ergiebt sich der universalistische Ton. Haben wir nun in beiden Evangelien verschiedene Berichte der Auferstehung, so weisen diese allerdings auf verschiedene Traditionen hin, auf die Tradition von galiläischen und von jerusalemischen

Christophanien. Es ist natürlich, dass die galiläische Tradition besser dem Matthäus sich eignete, dem galiläischen Jünger, die jerusalemische besser dem Lucas, dem paulinischen Begleiter; jeder nahm aus der Tradition das, was seinem Werke und dessen Tendenz convenirte; darf man aber darum den Schluss machen: wenn Christus den Seinen sich in Galiläa zeigte, so zeigte er sich ihnen in Jerusalem nicht, und umgekehrt? Es ist wahr, Matthäus giebt gar nichts von einem Befehle in Jerusalem zu bleiben oder dorthin zu gehen; aber darf man darum fragen: „warum hat er, wenn er sich bewusst war, dass seine Hinweisung nach Galiläa sich mit dem Befehle in der Hauptstadt zu bleiben vertrage, warum hat er diesen sammt den jerusalemischen Erscheinungen übergangen? Konnte nicht Matthäus eben den Abschluss, den er dem Leben Jesu gab und jedenfalls geben durfte, für genügend, für passend halten? Was kann der Verfasser des kanon. Matthäus-Evangelium alles für Gründe zu jenem Warum gehabt haben? Er folgte einfach der galiläischen Tradition. Genug, dass diese nicht ausdrücklich der andern widerspricht, dass der Herr den Seinen auch in Jerusalem erschienen sei. Es ist wahr, Lucas erwähnt nichts von der Reise nach Galiläa, er giebt sogar das Verbot, Jerusalem nicht zu verlassen und hier darf man fragen: „warum erwähnt er diese Reise nicht, wenn er sie nicht überhaupt ausschliessen will durch jenes Verbot?“ Man darf desshalb so fragen, weil Luc. XXIV, 49 an demselben Tage den Jüngern das Verbot ertheilt werden lässt, nicht von Jerusalem zu gehen, an welchem Matthäus ihnen das Gebot ertheilt werden lässt nach Galiläa zu reisen. Man kann also so fragen. Aber warum will man hier nicht den falschen Bericht im Lucas-Evangelium durch die eigne Correctur des Lucas berichtigen? Warum will man nicht zugestehen, dass, als Lucas das Evangelium verfasste, er hier in der Zeitbestimmung irrte, und das, was in spätere Zeit zu verlegen war, das Verbot, nicht von Jerusalem zu weichen, auf den Auferstehungstag verlegte? Ein Schriftsteller, der, selbst wenn er der Reisegefährte des Paulus war, doch offenbar während der Dauer der *καιροὶ ἐθνῶν* schrieb, Hilgenfeld, Evang. S. 224, steht den Ereignissen schon so fern, dass dieser Irrthum sich erklärt. Aber, wie gesagt, ist, wie man doch annehmen muss, die Apostelgeschichte von demselben Autor, so corrigirt sich Lucas selbst. Mit Apg. I, 2 knüpft er den im Evangelium fallen gelassenen Bericht wieder an;

dieser Bericht endigte mit der Himmelfahrt; anstatt nun sofort zu dem, was nach der Himmelfahrt sich ereignete, überzugehen, kommt er auf die vierzig Tage zu sprechen; es ist offenbar, er will etwas nachholen, was er im Evangelium versäumt, und setzt nun ausdrücklich das Verbot, von Jerusalem nicht zu weichen, nach den verschiedenen Erscheinungen und Zusammenkünften des Herrn mit den Aposteln während der vierzig Tage. Apg. I, 11 deutet er sogar mit dem Worte συναλιζόμενος auf ein Versammeln der Jünger hin, das der Herr vornehmen musste, ehe er ihnen die Weisung in Jerusalem zu bleiben gab. In diesem συναλίζεσθαι ein Zusammenberufen aus verschiedenen Orten, auch selbst aus Galiläa zu sehen, hat durchaus nichts Gezwungenes. Auf jeden Fall ist das sicher, Lucas hat später bessere Berichte vor sich gehabt in Betreff der einzelnen Data über die Auferstehung, als zu der Zeit, da er das Evangelium schrieb. Dass er im Evangelium die jerusalemische Erscheinung allein berücksichtigte, hing wahrscheinlich damit zusammen, dass ihm Jerusalem als Stiftungsort der Gemeinde der Hauport war.

Doch die Sache verhalte sich, wie sie wolle, so stammt die Tradition von einem sehr frühen Auftreten der Jünger zu Jerusalem auf jeden Fall aus dem Kreise des Paulus; das beweist das Zeugniss des Lucas sicher. Wo sich nun eine solche constante und sicher nachweisbare Tradition von einem sehr frühen Auftreten der Jünger zu Jerusalem bildete, einem Auftreten, das doch ziemliche Zeit vor die Verfolgung der Christen durch Paulus fallen muss, da diese selbst erst eine Folge jenes Auftretens war, wie will man da doch sagen, Galiläa sei der Ort gewesen, wo sie Zeit genug gehabt hätten, sich die Vorstellung von der Auferstehung zu bilden. Und wie will man auch nun noch mit der Möglichkeit von Selbsttäuschung kommen? War etwa auch Jerusalem ein Ort, wo die Jünger wieder frei aufathmen, wo der darniedergeschlagene Glaube an Jesum sich wieder erheben, **wo kein im Grabe nachzuweisender Leichnam sie widerlegen konnte?** Wie lange wird es noch anstehen, bis die Art, wie man die Jünger als Visionäre, Schwärmer und Selbstbetrüger darstellt, allen gesunden Regeln der Logik als widersprechend erscheint, und der pseudodogmatische Grund anerkannt wird, worauf gerade diese negative Kritik fusst?

Das Resultat unserer Betrachtung ist: Selbsttäuschung der Jünger anzunehmen ist unmöglich,

wir mögen uns nun die Vorstellung von solcher Selbsttäuschung psychologisch oder historisch oder beides zusammen construiren wollen. Sie hat weder Grund in den Conditionen der Jünger, noch der ersten christlichen Gemeinde, noch überhaupt der damaligen Zeiten und Verhältnisse.

Und so darf wohl das Wort Goethe's noch stehen bleiben:

Dauert nichts so lang in den Landen,
Als das: Christ ist erstanden!
Das dauert schon achtzehnhundert Jahr
Und ein paar drüber, das ist wohl wahr!

XIV.

Die Evangelien und die geschichtliche Gestalt Jesu

von

D. A. Hilgenfeld.

Die geschichtliche Gestalt Jesu ist in den Evangelien eine vierfache, deren völlige Uebereinstimmung auch grosse Eiferer gegen die neuere Kritik nicht mehr behaupten können. Man fängt schon mehr und mehr an, das Johannes-Evangelium, welches jedenfalls das letzte und späteste ist, mehr und mehr aus dem Spiele zu lassen, und sich unter den drei ältern nach einem solchen umzusehen, welches das geschichtliche Lebensbild Jesu in der höchsten Ursprünglichkeit darbiete. Da das Lucas-Evangelium zu offenbar einen tiefgreifenden Einfluss des Paulinismus auf die Darstellung verräth, können nur die beiden Evangelien des Matthäus und des Marcus auf die engere Wahl kommen. Aber hier pflegt sich die neuere Vermittelungs-Theologie nicht, wie die kritische Geschichtsforschung im besten Einklang mit der altkirchlichen Ansicht, an das judenchristliche Matthäus-Evangelium, sondern vielmehr an das scheinbar so farblose Marcus-Evangelium zu halten. Die Marcus-Hypothese, wie sie hauptsächlich durch Ewald in Gang gebracht ist, soll der Talisman gegen die „Tendenz-Kritik“ Baur's und seiner Schule sein. In dem-

selben Maasse, als man die höchste Ursprünglichkeit des Matthäus-Evangelium und den Tendenz-Charakter der Evangelien überhaupt bekämpft, fällt man aber wieder in die Eichhorn'sche Hypothese eines schriftlichen Urevangelium mit der ganzen Aeusserlichkeit und Willkürlichkeit ihrer Auffassungsweise zurück.

Ich selbst habe die reine „Tendenz-Kritik" nie gutgeheissen, ja diesen Namen als wissenschaftliche Bezeichnung der Baur'schen Evangelien-Kritik zur Unterscheidung von meiner mehr „literarhistorischen", welche von einer ursprünglichen und geschichtlichen Grundlage aus die fortschreitende Evangelien-Bildung verfolgte, erst in Gang gebracht[1]). Das lässt man sich in der eigenthümlichen Weise gefallen, dass man den Namen bestens annimmt und den Erfinder selbst in den Ketzer-Katalog der „Tendenz-Kritik" setzt. Ich habe die späte Abfassung aller Evangelien seit 130 n. C., welche die reine Tendenz-Kritik ursprünglich behauptete, bestritten und bin zu dem Ergebniss gelangt, dass unsre Evangelien zu dieser Zeit, seit welcher sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt überhaupt erst entstanden sein sollten, bereits fertig waren. Das nimmt man hin, aber nur als eine mässige Abschlagszahlung. Ich habe das Unrecht, welches noch Baur dem Marcus-Evangelium durch die Behauptung seiner doppelten Abhängigkeit von Matthäus und Lucas gethan hatte, in einem fünfjährigen Kriege (1850—1855) bestritten. Man erkennt mir jetzt den Sieg zu, aber nur um mir immer noch den halben Irrthum vorzuwerfen, dass ich den Marcus nicht auch vor Matthäus gesetzt habe. Ich habe in dem Matthäus-Evangelium die ursprünglichen Bestandtheile einer noch streng judenchristlichen Grundschrift aus der palästinischen Urgemeinde von den hinzugefügten Zuthaten eines schon dem Judenthum mehr entfremdeten Bearbeiters mühsam ausgeschieden. Da schreit man über die Tendenz-Kritik, in welcher ich noch bis an den Hals stecken soll! Und in der That gegen das gehalten, was man jetzt als das Heil der Evangelien-Forschung zu predigen pflegt, was aber nur eine Rückkehr auf die dürre Heide Eichhorn'scher Hypothesen-Kritik ist, stehe ich, der ich nicht vergebens durch die Schule Baur's hindurchgegangen bin und dessen wissenschaftliche Verdienste nicht gering schätze, auf dem Standpuncte der gefürchteten Tendenz-Kritik.

1) Vgl. meine Schrift über die Evangelien S. 21 f., Urchristenthum S. 24 f.

I.

Es verlohnt sich der Mühe, das, was man jetzt der Tendenz-Kritik Baur's und seiner Schule gegenüberstellen will, etwas genauer zu besehen. Ueber „die synoptischen Evangelien, ihren Ursprung und geschichtlichen Charakter" hat derselbe H. J. Holtzmann, an dessen früherer Kundgebung seiner Evangelien-Ansicht ich zwar nicht, wie er es hinterher wendet, Einwendungen gegen die meinige, wohl aber das Gegentheil, deren völlige Nicht-Beachtung, gerügt habe[1]), jetzt ein umfassendes Buch (Leipz. 1863) herausgegeben, welches bereits seinen Lobredner gefunden hat[2]). Die Grundlage dieser neuen Darlegung ist im Allgemeinen die Marcus-Hypothese oder die Ansicht, dass unter den drei

1) In dieser Zeitschr. 1862, S. 8.

2) An Hrn. Z. in dem Aufsatze: Die Evangelienkritik nach den Leistungen ihrer neuesten deutschen Vertreter, theol. Literaturblatt 1863, Nr. 22. 23, welcher auch meine Schrift über den Kanon und die Kritik des Neuen Test. (Halle 1863) mit getheiltem Urtheile bespricht. Meine nur sehr unvollständig vollzogene Lossagung von dem Standpuncte der Tendenzkritik soll daraus erhellen, dass ich den Ursprung der Evangelien-Bildung immer noch nicht in dem Marcus-Evangelium, sondern vielmehr in dem Matthäus-Evangelium mit dem so deutlich hervortretenden Unterschiede einer particularistischen Grundschrift und ihrer universalistischen Bearbeitung finde und zwischen der heidenchristlichen Richtung des Paulus und den Bestrebungen der judenchristlichen Apostel Petrus, Jakobus und Johannes, also namentlich zwischen Gal. C. 2 und Apg. C. 15 „unversöhnliche Widersprüche" behaupte. Allein welches Recht hat Hr. Z., diese Ansichten, welche schon manchen Stoss ausgehalten haben, durch das Gewicht seines Namens ohne weiteres für „Willkürlichkeiten" zu erklären! Man zeige mir doch erst mit guten Gründen, wie Mt. 10, 5. 6. 15, 24. 19, 28 von demselben Evangelisten wie Mt. 8, 11. 12. 24, 14. 28, 19 u. s. w. herrühren können. Man stelle die Harmonie zwischen Paulus und den Uraposteln nicht durch wohlfeile Behauptungen, sondern durch schlagende Gründe her. Da ist der Recensent meines Buchs über den Paschastreit in dem genannten Blatte (1862, Nr. 77), welchem ich sehr dankbar sein muss, denn doch weit billiger und unbefangener gewesen. Dass ich noch keineswegs, wie Hr. Z. meint, auf dem Sprunge bin, in das Feldlager meiner Gegner überzugehen, wozu ich überhaupt wenig Anlage habe, dass ich meine frühere Ansicht über das Verhältniss der johanneischen Theologie zur Gnosis wohl gemildert, aber nicht als ganz „unreif" preisgegeben habe, hätte Hr. Z. schon aus meiner neuesten Abhandlung (in dieser Zeitschr. 1863, I, S. 96 f. II, S. 214 f.) ersehen können. Ob sich für meine Zweitheilung des Matthäus-Evangelium, wie er meint, „auch nicht der geringste Anhaltspunct, sei es in der innern, sei es in der äussern Textbeschaffenheit der heiligen Schrift", auffinden lasse, stelle ich ruhig dem Urtheile unbefangener Richter meiner betreffenden Untersuchungen, auch der gegenwärtigen Abhandlung, anheim.

ersten Evangelien das zweite das maassgebende sei. Den blühenden Gesundheitszustand dieser Hypothese, welche mir weniger durch innere Kraft, als vielmehr durch den beeiferten Gegensatz gegen Baur's Tendenz-Kritik emporgekommen zu sein und wegen ihrer schwachen Wurzeln schon zu verwelken schien, soll ich nun aus Holtzmann's Buche erkennen, welches sich von vorn herein anschickt, die „süsse Gewohnheit des Scrupelfangs“, welcher sich Baur und Hilgenfeld nie ganz entziehen konnten, hinter einer nüchternen, dem allzuschlauen Spürsinn der Tendenzkritik entsagenden Betrachtung des Einzelnen verschwinden zu lassen“ (S. 7).

Die höchste Ursprünglichkeit des Marcus, meint Holtzmann S. 57 f., habe sich mehr und mehr Bahn gebrochen. Was die allgemeinen Gründe für Selbständigkeit und Priorität der Relation, wie sie in dem zweiten Evangelium vorliegt, anbelangt, so habe Weisse mit fast erschöpfender Gründlichkeit geredet, so dass auch Wilke's Leistungeu nur dasselbe, was Weisse aus der Anlage des Ganzen erweist, aus Vergleichung der einzelnen Perikopen auf's Neue bestätigen, ja auch Ewald's berühmte Schilderung nur Ergänzendes bieten konnten. Dass nichts desto weniger zwischen Weisse und Ewald die Marcus-Hypothese fast zehn Jahre lang nur vereinzelte Vertreter finden, und Ritschl noch 1851 erklären konnte, dieselbe besitze dermalen „keine officielle Existenz auf dem Gebiete der theologischen Literatur“, will Holtzmann aus der dem gläubigen Hunger nach Fleisch wenig geniessbaren Form, in der die Hypothese bei Weisse und Wilke aufgetreten war, und aus den Uebertreibungen Bruno Baur's erklären. Bald jedoch seien ihr, einen frühern Standpunct verlassend, nunmehr auch Credner, Ritschl, Meyer u. A. zugefallen (S. 57 f.). Und man argumentire heutzutage nur ex concessis, wenn man von dem secundären Charakter des ersten Evangelium ausgehe[1]). Holtzmann kann es jedoch S. 58 f. selbst nicht verschweigen, dass die Uebereinstimmung des bei weitem grössten Theils der neuern Forscher, näher besehen, mehr eine schein-

1) Ich selbst, welchen Holtzmann S. 56 f. den hartnäckigsten Vertheidiger der höchsten Ursprünglichkeit des Matthäus nennt, ziehe mich allerdings, wenn man so sagen will, allein mit guten Gründen, regelmässig auf den von mir nachgewiesenen Unterschied der ursprünglichen Bestandtheile des Matthäus und der später hinzugekommenen zurück.

bare, als eine wirkliche ist. Nur wenige erklären, wie Ritschl und Meyer, geradezu unsern kanonischen Marcus für eine Quelle der beiden andern Synoptiker. Schon Lachmann habe für die Priorität des Marcus nur so votirt, dass er auf einen ursprünglichen Kanon der evangelischen Geschichte hinauskam, der besonders rein bei Marcus erhalten sei, während Matthäus und Lucas manches alterirt haben. Auch Wilke, dessen positive Beweisführung für die Nichtigkeit aller Urmarcus-Hypothesen gar nichts besagen wolle, habe sich bald genöthigt gesehen, eine ganze Reihe von spätern, in den Text unsers Marcus gekommenen, bald längern, bald kürzern Interpolationen zu statuiren, und das Urevangelium Bruno Bauer's sei mit dem jetzigen Marcus keineswegs identisch. Aehnlich habe auch Weisse später einen Ur-Marcus angenommen, der noch mehrere, in den beiden andern Synoptikern nachweisbare Stücke in sich begriffen haben soll. Besonders aber seit Ewald's Auftreten verstehen die Meisten unter der sogenannten Priorität des Marcus bloss diess, dass er im Verhältniss zu den beiden andern den ursprünglichsten Typus der Erzählung erkennen lasse. Dagegen sollen nach Ewald sogar zwei Vorstufen unserm heutigen Marcus vorangehen, so dass wir jetzt den Ur-Marcus bloss in einer durch Interpolationen, durch absichtliche Verkürzungen und durch unabsichtliche Verluste entstellten Gestalt besitzen.

Die Thatsache, dass sämmtliche Vertreter der Marcus-Hypothese mit mehr oder weniger Bestimmtheit nicht unsern Marcus, sondern eine demselben vorangehende Schrift, die manche dem Marcus in Anlage und Inhalt sehr nahe kommen lassen und als Ur-Marcus bezeichnen, zu ihren Erklärungsversuchen des Matthäus oder Lucas herbeiziehen, ist allerdings eine für die Marcus-Hypothese von vorn herein sehr bedenkliche Erscheinung. Auch Holtzmann kommt durch diese Thatsache auf die Vermuthung, dass das zweite Evangelium gewisse, im fortgesetzten Operiren mit demselben als undurchdringlichen Kern sich darstellende Spuren eines secundären Charakters aufweise, und dass eben dieses die Wand ist, welche einen jeden der genannten Forscher stille hielt, um endlich Umkehr zu machen (S. 60). Anstatt nun aber, bei der unleugbaren Undurchführbarkeit der Marcus-Hypothese, gründlich umzukehren und sich dem Matthäus als dem ursprünglichsten Evangelisten zuzuwenden, will Holtzmann bloss von Marcus zu einem Ur-Marcus um-

kehren, unter dessen Voraussetzung das verwandtschaftliche Verhältniss, in welchem alle drei Evangelien zu einander stehen, mit nirgends abbrechender Evidenz zu erweisen sei (S. 67). Und wie wenn er es recht augenscheinlich machen wollte, dass er ganz und gar die Strasse des Eichhorn'schen Urevangelium einschlägt, bezeichnet er dasselbe als die Grundschrift *A*.

Man kann nun also von Holtzmann S. 67—126 genau erfahren, was alles in dem Ur-Marcus oder in der Quelle *A* gestanden hat. Aber wenn er gleich anfangs befürchtet, dass seine Untersuchungen auf manche theologische Leser den Eindruck eines, allen religiösen Interessen fern liegenden, ja auf mehr als Einem Punct denselben sogar feindselig gegenübertretenden, Rechen-Exempels machen werden (S. 1), so erhalte ich von vorn herein den Eindruck einer dem wirklichen Sachverhalte fremden, ja demselben gar zu oft widerstreitenden Berechnung und bleibe bei einer „nüchternen Betrachtung des Einzelnen“ gar weit hinter dem „allzuschlauen Spürsinn“ dieser Hypothesen-Kritik zurück. Ich vermag diesen Ur-Marcus kaum von einem Ur-Matthäus zu unterscheiden, wenn ich ihn nicht bloss durch wiederholte Verbesserung unsers Marcus, sondern auch durch Aufnahme gar mancher Stücke, welche wir nicht bei Marcus, sondern gerade bei Matthäus lesen, entstehen sehe. Da sieht schon der Anfang wesentlich anders aus, als bei unserm Marcus, welcher hier den *υἱὸς θεοῦ*, das ATliche Citat 1, 2 vgl. hinzugethan, die ausführlichere Geschichte der Versuchung, wie wir sie bei Matthäus lesen, ganz verkürzt haben soll. Da muss Ur-Marcus hinter Marc. 3, 19 grosse Stücke, wie die Bergpredigt, die Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum, aus Matthäus (C. 5—7. 8, 5 f.) und Lucas (6, 20—49. 7, 1—10) erborgen. Da erhält man, wenn man sich die Frage nach den Gründen erlaubt, solche Beweise wie S. 78: dass Marcus, wo er *A* wieder aufnimmt, ausser der Bergpredigt auch noch andres übergangen habe, zeige das den Weg vom Berge vor das Haus ignorirende [allerdings befremdende] *καὶ ἔρχονται εἰς οἶκον* (3, 20), „und so gut wie die ganze Bergrede ausgelassen ist, kann [freilich] auch noch dieses erste Glied eines neuen Erzählungsstücks [die Erzählung von dem Hauptmann in Kapernaum] ausgelassen sein“, wie wir es schon von Ewald gehört haben. Da wird uns, ehe wir es uns versehen, aus dem wirklichen Marcus, welcher 6, 3, mit unverkennbarer Rücksicht auf die

vaterlose Erzeugung Jesu, wie sie nicht er, sondern Matthäus erzählt hat, den gewiss ursprünglichen Ausdruck Mt. 13, 57 ὁ τοῦ τέκτονος υἱὸς vermeidet und durch ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς Μαρίας ersetzt, ein Ur-Marcus zurecht gemacht, welcher wohl gelautet habe ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς Ἰωσήφ (S. 82. 475). Also der „Sohn der Maria" wird plötzlich in einen „Sohn Joseph's" verwandelt! Dieser Ur-Marcus ist ein wunderliches Ding, bei welchem ich den alten Fehler meiner „Scrupelfängerei" gar nicht los werden kann, wenn ich ihn mit der doppelten Speisung, der Fünftausend (Mc. 6, 30 f.) und der Viertausend (Mc. 8, 1 f.) ausgestattet sehe, in welchen beiden Stücken doch auch Holtzmann S. 85 nur eine verschiedene Wiedererzählung derselben Thatsache erkennen will; wenn demselben bei der Erzählung von dem Hauptmann zu Kapernaum die so bezeichnenden Worte Mt. 8, 11. 12 über den Eintritt der gläubigen Heiden in das Himmelreich gestrichen werden, so trefflich sie gerade zu Mat. 8, 10 und zu dem ganzen Geiste des Stücks stimmen[1]). Dieser Ur-Marcus geht mir völlig in's Blaue, wenn er hinter Mc. 12, 18 die ganze Perikope von der Ehebrecherin, deren Hausrecht ich bei Joh. 7, 53—8, 11 mit guten Gründen erwiesen zu haben glaube[2]), aufnehmen soll. Holtzmann sagt selbst

1) Die Gleichnisse Mc. 4, 1—34 lassen sich auch wohl in einem „Ur-Marcus", aber nicht in der ursprünglichen Darstellung, welche Matthäus mit seinen 7 Gleichnissen voraus hat, unterbringen. In dieser Hinsicht ist namentlich das Gleichniss vom fruchtbringenden Acker Mc. 4, 26—29 zu beachten, welches ich schon in m. Evangelien S. 133 für eine eigenthümliche Umbildung des Gleichnisses vom Unkraut im Weizen Mt. 13, 24—30 erklärt habe. Dass es sich wirklich so verhält, hat kürzlich Strauss (in dieser Zeitschr. 1863, II, S. 209 f.) sehr überzeugend nachgewiesen.

2) Was ich in m. Evangelien S. 284 f. ausgeführt habe, halte ich auch nach dem Erscheinen des cod. Sinait., in welchem dieses Stück fehlt, aufrecht. Die Erzählung ist ja der unentbehrliche Uebergang zu Joh. 8, 12 f. Nur wenn Jesus bereits in dem Tempel ist (Joh. 8, 2), kann er in demselben lehren (Joh. 8, 20), ohne dass sein Eintritt in den Tempel sonst erwähnt würde. Das Joh. 8, 12 f. Erzählte kann überhaupt nicht mehr an dem letzten Tage des Festes (Joh. 7, 37) vorgestellt werden. Denn Joh. 9, 1 schliesst sich, wie auch Meyer anerkennt, unmittelbar an Joh. 8, 59 an. Der ganze Tag, in welchen Joh. 8, 12 f. fällt, ist also wegen Joh. 9, 14 als der Wochen-Sabbat zu denken, welcher auf das Laubhüttenfest folgte. Streicht man dagegen Joh. 7, 53—8, 11, so fehlt jede Andeutung eines neuen, von dem letzten Festtage verschiedenen Tages. Ueberdiess setzt Joh. 9, 22 einen weitern, mindestens durch einen neuen Tag bezeichneten Fortschritt voraus, weil das Volk Joh. 7, 41 noch unbefangen die Meinung äussern kann, Jesus sei am Ende der Messias, während Joh. 9, 22 schon die

S. 103: „Keiner der Synoptiker stellt *A* dar. Marcus hat wenigstens ausgelassen; Matthäus und Lucas haben auch modificirt, umgestellt und anderweitige Quellen hereingebracht. Diess musste die Störung des gemeinsamen Zusammenhangs zur nothwendigen Folge haben. Zwar dringen diese Modificationen nicht in den eigentlichen Kern der Sache, aber sie sind doch so bedeutend, dass wir, ohne Marcus, der sich allein ganz treu an den Grundfaden der Erzählung hält, von dem wirklichen Gang der evangelischen Geschichte nicht mehr leicht eine Vorstellung haben könnten.“ Was ist denn aber auf Marcus zu bauen, wenn man ihn doch erst in der angegebenen Weise zum Urevangelisten zustutzen muss? Wenn man sich das Urevangelium bei ihm erst zurechtmachen muss, wenn Marcus namentlich da, „wo die Texte des Matthäus und Lucas übereinstimmend fortlaufen“, die Reden Jesu verkürzt haben, in der Mitte eine grosse Lücke, welche man aus Matthäus und Lucas ausfüllen muss, ausserdem eine Menge kleinerer Zusätze darbieten soll, welche auch Holtzmann S. 110 f. zum Theil als reine Zuthaten des Marcus anerkennt: so sieht man gar nicht ein, wesshalb man nicht ebenso gut mit der alten kirchlichen Ueberlieferung bei Matthäus den ursprünglichen Anfang der Evangelien-Schriften wahrnehmen kann. Die Griesbach'sche Hypothese, dass Marcus nur ein doppelter Epitomator aus Matthäus und Lucas gewesen, lässt sich freilich, so weiten Eingang sie früher durch de Wette und Baur erhalten hatte, nicht aufrecht erhalten. Aber darf man die weit ältere Ansicht, welche schon Augustinus über Marcus als pedissequus et breviator Matthaei ausspricht, als den „halben Irrthum der Griesbach'schen Hypothese“ (S. 122) bezeichnen, in welchem ich stecken geblieben sein soll? Was Holtzmann gegen diese, wesentlich mit der kirchlichen Ueberlieferung übereinstimmende, Annahme einwendet, ist ziemlich dasselbe, was ich schon bei B. Weiss beleuchtet habe[1]).

Ausstossung aus dem Synagogenverbande als Strafe auf dieses Bekenntniss gesetzt ist. Man wird also die Perikope von der Ehebrecherin ruhig bei Johannes lassen müssen, anstatt sie in einem Ur-Marcus unterzubringen.

1) Vgl. meine Schrift über den Kanon und die Kritik des Neuen Test. S. 211 f. Welcher Art die Einwendungen Holtzmann's zum Theil sind, kann man schon aus der Frage S. 123 sehen: warum Marcus an die Stelle der Reise nach Gadara (Mt. 8, 18 f. 28 f.), welche einen ungünstigen Erfolg hat, 1, 35—45 eine andre Reise setze, um den gün-

Hat man dem Marcus früher durch Annahme seiner doppelten Abhängigkeit von Matthäus und Lucas Unrecht gethan[1]), so wird dasselbe dadurch wahrlich nicht wieder gut gemacht, dass man diese doppelte Abhängigkeit nun auf Matthäus und Lucas überträgt, beiden ausser *A* noch eine andre Quellenschrift unterlegt.

Die zweite Quellenschrift, welche Holtzmann hinzunimmt, um nun die Composition des Matthäus und des Lucas zu erklären (S. 126—242), nennt er Ur-Matthäus oder *Λ*, wobei der Kundige gleich sieht, dass es auf die bekannten *λόγια* des Matthäus, von welchen Papias spricht, abgesehen ist. Nur soll das Dasein dieser zweiten Quelle, ganz abgesehen von Papias, aus den beiden genannten Evangelien selbst nachgewiesen werden. Eine schwierige Aufgabe, wenn doch die Bergrede und sonst manches aus den grössern Reden bereits in dem Ur-Marcus, welchen man auch Ur-Matthäus nennen könnte, vorweggenommen ist! Das Bestechende der Schleiermacher'schen Hypothese über die *λόγια* des Matthäus, wie sie dann von Weisse, Ewald u. A. weiter ausgeführt ward, lag eben darin, dass sie als eine Sammlung der grossen Reden bei Matthäus auftrat. Da schien es sehr nahe zu liegen, den Reden-Inhalt des Matthäus-Evangeliums aus einem solchen Ur-Matthäus, welcher diesen Namen wirklich verdient, den Erzählungs-Inhalt aus Marcus herzuleiten. Bei Holtzmann dagegen schmelzen die *λόγια* aus einer grossen Reden-Sammlung zu einer bescheidenen Spruch-Sammlung zusammen, welcher z. B.

stigen Eindruck Jesu zu Anfang hervorzuheben. Ist die Thatsache nicht schon hinreichend, dass Marcus den ungünstigen Erfolg jener Reise vermeidet und von vorn herein einen durchaus günstigen Eindruck Jesu darbietet? Wer wird bei dem thatsächlich vorliegenden „Darum" noch weiter nach einem „Warum"? fragen, wie Holtzmann: „Wesshalb bedurfte er dazu einer Reise"? Marcus hätte, da er kein sclavisch gebundener und mathematisch zu berechnender Schriftsteller ist, vielleicht auch auf andre Weise seinen Zweck eines zuerst durchaus günstigen Eindrucks Jesu erreichen können. Er hat es aber nun einmal so gethan.

1) Der Beiname „stummelfingerig", welchen die Philosophumena VII, 30 p. 252 dem Marcus geben, bezieht sich übrigens nicht bloss auf seine Person (Holtzmann S. 121), sondern auch auf sein Evangelium. Die Sache ist so zu erklären, dass der Verfasser das verkürzte Evangelium Marcion's nach oberflächlicher Kenntniss desselben in dem Marcus-Evangelium wieder findet. Daher sagt er den Marcioniten, ihre Lehren habe *οὔτε Παῦλος ὁ ἀπόστολος* (das marcionitische Apostolikon) *οὔτε Μάρκος ὁ κολοβοδάκτυλος* (das marcionitische Evangelium) verkündigt. Vgl. die Göttinger Ausgabe zu der angef. Stelle.

solche kurzen Christus-Worte, wie Mat. 8, 11. 12 zugewiesen werden (S. 179); und wir möchten dieselbe eher einen Ur-Lucas nennen, weil *A* von Lucas noch mehr als von Matthäus gebraucht sein soll (S. 162). Wodurch verbürgt eine solche Quellenschrift nun aber nur ihr Dasein? Im Grunde nur dadurch, dass die Rechnung einmal mit *A* angefangen ist und für den Inhalt des Matthäus und Lucas eines neuen Factors bedarf. Matthäus und Lucas, sagt Holtzmann S. 126, haben über die Stücke hinaus, welche sie aus *A* entlehnten, noch manche Erzählungs-, besonders aber Rede-Stücke mit einander gemein. Matthäus hat die erste Quelle durch eine Reihe von didaktischen Stellen unterbrochen, die sich beim ersten Seitenblick auf Marcus alsbald als das eigenste Eigenthum, als Grund aller, vom Baurisse der Quelle *A* abweichenden, architektonischen Verhältnisse des Matthäus herausstellen. Dass wir es hier nun mit einem in sich ebenso einheitlichen als von *A* deutlich zu unterscheidenden Stoff zu thun haben, liegt für Holtzmann klar zu Tage, „sobald man auf dem Wege einer einfachen Subtraction, in welcher Matthäus und *A* als die obersten Posten erscheinen, einen Rest gewonnen hat, dessen Hauptmassen sich im ersten Evangelium fast ganz auf fünf bis sechs Puncte abgelagert haben, während derselbe Stoff bei Lucas ebenfalls mit den Stücken, zwischen die er eingeschaltet ist, keine chronologische Ordnung bildet, vielmehr fast ganz in die lange Pause hineinfällt, die der sonst deutlich durchklingenden Stimme von *A* zwischen Luc. 9, 51 und 18, 14 auferlegt ist." Nehme man nun noch ferner hinzu, dass Matthäus diese Stücke meist einschaltet, so dass sie von dem Zusammenhang von *A*, den sie unterbrechen, doch sichtlich getragen werden, während Lucas sie gewöhnlich isolirt aufnimmt und neben einander hinstellt: so sei es sicher das Nächstliegende, eine zweite, für Matthäus und Lucas gemeinsame, aber von beiden in ganz verschiedener Weise behandelte Quelle anzunehmen. Spricht Holtzmann über diesen neuen „Griff" nicht selbst das Urtheil, wenn er sich S. 130 gegen eine „einseitig quantitative Fassung" erklärt, als könnten unsre Evangelien höchstens Aggregate schon fertiger Stoffe, nicht aber wirkliche schriftstellerische Bildungen sein? Kann ich, welchen Holtzmann S. 133 den unermüdlichen Bekämpfer aller und jeder Spruchsammlungs-Theorien nennt, die genannte Erscheinung nicht weit einfacher daraus erklären, dass Lucas aus dem ursprünglichen

Zusammenhang der Reden bei Matthäus so manches herausgerissen hat, um es in mehr oder weniger veränderter Wendung dem eigenthümlichen Abschnitte 9, 51—18, 14 einzuverleiben? Holtzmann beruft sich freilich S. 130 auf Strauss für die Annahme, dass die körnigen Reden Jesu bei Lucas oft so, wie der Zufall sie abgelagert hatte, liegen geblieben, bei Matthäus meist zusammengereiht seien[1]. Allein Strauss hat sich neuestens[2] mit allem Rechte entschieden für „das bekannte Verhältniss" zwischen Matthäus und Lucas ausgesprochen, wonach der letztere die grössern Redemassen des erstern gern an verschiedene Anlässe vertheilt; dem Lucas hierbei durchweg den Vorzug zu geben, sei zwar eine Zeitlang unter den Kritikern üblich gewesen, man sei jedoch bei genauerer Prüfung des Sachverhalts wieder davon abgekommen. Aus dem „Dickicht willkürlicher Auskünfte und Hülfsmittel", in welches sich die Hypothese einer Reden- oder Spruch-Sammlung nach Ewald's Vorgang bei Meyer, B. Weiss u. A. verrannt hat (S. 139), führt uns diese „aphoristische" Spruch-Sammlung, welche sich von Matthäus, wo nichts Rechtes zu machen ist, schon zu Lucas geflüchtet hat, wirklich nicht heraus. Und von der gerühmten „nirgends abbrechenden Evidenz" seiner Evangelien-Ansicht lässt Holtzmann eher das Gegentheil merken, wenn er S. 142 f. auf einem so schlüpfrigen Boden die Herstellung seiner λόγια unternimmt.

Diese ganze Evangelien-Ansicht gleicht auch darin der alten Urevangeliums-Hypothese, dass sie die einzelnen Evangelien nicht in unmittelbare Berührung mit einander kommen lässt. Erwäge man, sagt Holtzmann S. 64, die wenig schreibende Zeit, die der christlichen Schriftstellerei ungünstigen Verhältnisse, die Kargheit im Schreiben, die auch bei jedem unsrer Evangelisten bemerklich sei: so werde man es von vorn herein befremdlich finden, wie solche Schriftsteller

1) Die Redetheile, welche Matthäus in seine grossen Compositionen verwoben hat, sieht Holtzmann S. 131 bei Lucas abgerissen vorkommen in einer Gestalt, welche dem noch ordnungslos umherliegenden Rohstoff viel eher, als einem bereits wieder in Ruinen zerfallenden, ehemaligen Organismus zu vergleichen ist. „Bei Lucas erscheinen die fraglichen Redetheile noch viel mehr in ihren elementaren Lagerungsverhältnissen; bei Matthäus treffen wir dieselben Steine, die Lucas eben nur aus der Erde gebrochen hat, schon in architektonischer Structur an." Dieses Urtheil ist sehr subjectiv, und ich sehe keine Nöthigung, von der Annahme des Gegentheils abzugehen.

2) In dieser Zeitschr. 1863, I, S. 89.

sich zur Ausarbeitung eines neuen Buchs entschliessen mochten, wenn dieses doch in seiner Hauptmasse nur eine Ueberarbeitung schon vorhandener Schriften war, und es viel näher gelegen hätte, den Vorgänger mit Supplementen zu versehen, anstatt ihn ab- und auszuschreiben. Matthäus und Lucas sollen also in dieser Weise *A* und *Λ* meist ausgeschrieben haben. Dabei findet nun aber der Uebelstand statt, dass Lucas von den Evangelien des Matthäus und des Marcus, wie Holtzmann selbst S. 247 zugiebt, wohl Kenntniss gehabt, aber diese Kenntniss gleichwohl nicht verwerthet, namentlich das Matthäus-Evangelium gar nicht vor Augen gehabt haben soll (S. 163). Holtzmann kann es sich nämlich nicht denken, dass jemand Luc. 2, 39 schreiben konnte, in dessen Horizont die Vorgeschichte des Matthäus gelegen. Wer ein Geschlechtsregister kannte, demzufolge Jesus aus der königlichen Linie David's stammte, der werde schwerlich geglaubt haben, etwas Besseres zu leisten, wenn er eine Seitenlinie beschrieb. Wie wenn es einem paulinischen Evangelisten nicht sehr nahe gelegen hätte, die Abstammung seines Christus aus der eigentlichen Königsreihe der Juden zu umgehen! Aber bei Lucas soll sich nun einmal nirgends die Nothwendigkeit eines Seitenblicks auf Matthäus erweisen. Alle Stellen, die Lucas mit Matthäus über *A* hinaus gemein hat, sollen wir aus *Λ* herleiten, weil Lucas den schön geschlossenen Zusammenhang des matthäischen Kunstwerks nicht muthwillig durchbrochen haben werde. Als ob Lucas nicht aus den Stoffen der ältern Evangelien ein in seiner Art ebenso schönes, von dem paulinischen Geiste beseeltes Kunstwerk geschaffen hätte!

Wesshalb sollen wir uns denn aber überhaupt mit solchen impedimentis, welche die wirklichen Evangelien ebensowohl mit einander verbinden, als auch von einander absperren, belasten? Die künstliche Hypothese entbehrt aller weitern Beglaubigung. Lucas schliesst sich ja in seinem Vorworte ausdrücklich an viele Vorgänger an, welche die mündliche Ueberlieferung der uranfänglichen Augenzeugen und Diener des Worts bereits schriftlich aufgezeichnet hatten. Da sagt er nichts von einer einzigen Grundschrift *A*, welche er vor allen zu Grunde gelegt und ausserdem hauptsächlich durch die andre Grundschrift *Λ* bereichert habe. Es ist keine richtige Auslegung dieses wichtigen Vorworts, wenn Holtzmann S. 244 den Unterschied der mündlichen Ueberlieferung von ursprünglichen Augenzeugen und Dienern des

Worts und der vielfachen schriftlichen Aufzeichnungen dieser Ueberlieferung in den der überliefernden und der zusammenstellenden Subjecte, oder der primären und der secundären Auctorität umsetzt, um sein *A* unter die *παράδοσις* der *ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου* einzubringen. Von diesen sagt er ja eben nicht, dass sie versucht haben *ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων*, wie es in *A* schon geschehen sein würde. Was Lucas unterscheidet, ist die ursprüngliche mündliche Ueberlieferung und deren vielfache schriftliche Aufzeichnung. Wie sollte er es aber angefangen haben, zu den vielen schriftlichen Darstellungen eine neue hinzuzufügen, wenn er sie nicht auch benutzte, also, was Holtzmann S. 246 leugnen muss, als (abgeleitete) Quellen ansah? Der alte Papias von Hierapolis nennt nun freilich *λόγια*, welche Matthäus hebräisch geschrieben, und ein Evangelium, welches Marcus nach den gelegentlichen Mittheilungen in den Lehrvorträgen des Petrus aufgezeichnet habe[1]). Allein er lässt den Marcus eben nicht aus *A* oder Ur-Marcus, sondern aus den mündlichen Vorträgen des Petrus, dieses „uranfänglichen Augenzeugen", die Reden und Thaten Jesu schöpfen. Und die *λόγια*, welche Matthäus hebräisch aufgezeichnet haben soll, sind auf keinen Fall so, wie Holtzmann S. 134 sein *A* darstellt, nämlich ähnlich den Aphorismen des Hippokrates, zu denken, sondern vielmehr eine vollständige *σύνταξις τῶν κυριακῶν λόγων*, wie sie Marcus, *οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν*, eben nicht gegeben haben soll[2]). Die glänzende Probe für die Richtigkeit seiner

1) Bei Eusebius KG. III, 39, 15. 16.

2) Die Behauptung, dass Papias nicht entfernt eine blosse Spruch-Sammlung, sondern eben unser Matthäus-Evangelium bezeichnet (vgl. m. Evangelien S. 110 f.), ist neustens vollkommen bestätigt worden durch Anger's treffliches Programm: Ratio, qua loci Veteris Testamenti in evangelio Matthaei laudantur, quid valeat ad huius evangelii originem, quaeritur, partic. III, Lips. 1862, p. 8 sq. Dagegen mag Holtzmann sich in seinem Vorworte S. XIV immerhin auf den kurzen, wie mir scheint höchst unbedeutenden, Aufsatz von Bäumlein über die Nachricht des Papias und das Marcus-Evangelium in den theol. Stud. u. Krit. 1863, I, S. 111 f. berufen. Dass der Ausdruck *ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* durchaus nicht auf ausschliessliche Aufzeichnungen entweder bloss der Reden oder bloss der Thaten Jesu hinweist (vgl. Holtzmann S. 251), kann man bei Anger l. l. p. 6 not. 2 nachgewiesen finden. Weil Papias in unserm Matthäus-Evangelium die vollständige *σύνταξις* der Reden des Herrn gefunden hat, kann er die Evangelien

Untersuchungen, welche Holtzmann S. 248 bei Papias findet, läuft also darauf hinaus, dass er dessen Zeugniss thatsächlich umkehrt, das *οὕτως ἔνια γράψας* von Marcus, und gar von dem Ur-Marcus, auf welchen es gehen soll (S. 370. 373), auf die *λόγια* überträgt.

Und diese durchaus haltlose Evangelien-Ansicht soll den Maassstab hergeben, nach welchem Holtzmann S. 359 f. die kirchliche Ueberlieferung über den Ursprung der drei ersten Evangelien berichtigen will! An dem ersten Evangelium soll Matthäus keinen andern Antheil haben, als dass er die aphoristischen *λόγια* verfasste, welche der erste Evangelist nebenbei benutzte. Bei dem Marcus-Evangelium soll die tendenziöse Entstehungsgeschichte, welche die Kirchenväter berichten, unrettbar dahinfallen. Der zweite Evangelist hat ja bloss eine Quelle bearbeitet, „und niemandem sollte es der Mühe werth dünken, sich für das wenige, was Marcus dabei selbständig hinzu- oder abgethan hat, nach einer apostolischen Quelle und Autorität umsehen zu wollen" (S. 370). Auch *A* kann wenigstens kein unvermitteltes Dictat des Petrus sein. Es lassen sich nur gewisse Data für die Annahme einer entferntern Beziehung dieser ersten Quelle zur Person des Petrus „auftreiben." Das Lucas-Evangelium lässt die alte Kirche seit Irenäus unter dem bestimmenden Einflusse des Paulus geschrieben sein. Aber Holtzmann (S. 376 f.) lässt von dieser Ueberlieferung ausser dem biblischen Namen nur den paulinischen Gesammt-Charakter übrig bleiben, da Lucas ja schon in *A* und *A* seine beiden Hauptquellen besitzt. Die Welt kann nun sehen, was durch diese nüchternen Untersuchungen gegen „die süsse Gewohnheit des Scrupelfangs" bei Baur und Hilgenfeld gewonnen ist! Ich meinestheils glaube in der kirchlichen Ueberlieferung, welche namentlich das Matthäus-Evangelium in der Hauptsache mit Recht für das älteste und apostolische, das Marcus-Evangelium für das zweite, petrinisch-römische erklärt hat, mehr Wahrheit anzuerkennen, als Holtzmann thut[1]).

---

des Lucas und Johannes mit ihren so eigenthümlichen Christus-Reden mindestens nicht anerkannt haben, vgl. m. Schrift über den Kanon u. die Kritik des Neuen Test. S. 13 f.

1) Sonst ist es wahrlich kein erheblicher Unterschied, wenn ich das Matthäus-Evangelium, wie es ist, unmittelbar nach, Holtzmann unmittelbar vor der Zerstörung Jerusalems entstehen lässt (S. 407). Dass unser Marcus-Evangelium erst nach diesem Ereigniss geschrieben ist, bestreitet auch Holtzmann S. 408 nicht. Und für

Anstatt sich in solche luftige Hypothesen über *A* und *A* zu verirren, wird man sich auch ferner vielmehr an die wirklichen Evangelien selbst halten müssen und dieselben gerade so, wie sie uns überliefert sind, mit Kenntniss der Vorgänger auf einander folgen lassen. Dass sich die Sache so verhält, dass die spätern Evangelisten ihre Vorgänger recht eigentlich benutzt haben, kann man schon an dem Anfange des vermeintlich ältesten Marcus-Evangelium vor Augen sehen. Bei der Stelle Mal. 3, 1, welche Mc. 1, 2 anführt, weichen alle drei Evangelisten gleichmässig von dem Urtext[1]) und von den LXX[2]) ab, indem sie zwar nicht unmittelbar auf das Hebräische zurückgehen[3]), wohl aber der Stelle 2 Mos. 23, 29 nach den LXX[4]) Einfluss gestatten und sämmtlich das *μου* in *σου* umwandeln:

Matth. 11, 10.	Marc. 1, 2.	Luc. 7, 27.
οὗτος γάρ ἐστιν, περὶ οὗ γέγραπται Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς (var. l. *καὶ*) *κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου.*	*καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἠσαΐα τῷ προφήτῃ Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου.*	*οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου.*

das Lucas-Evangelium, welches ich um 100 n. Z. ansetze, lässt er den Zeitraum 700—100 frei (S. 411). Mag er nun auch die synoptischen Evangelien nebst ihren Quellen zwischen 60 u. 80 u. Z. entstehen lassen, während ich die synoptische Evangelien-Bildung von 50—100 u. Z. dauern lasse: welches Recht hat er bei dieser Ansicht, sich mir als einem „Scrupelfänger" von Fach gegenüberzustellen? Auch die Glaubwürdigkeit der drei ersten Evangelien kann bei ihm nur eine bedingte sein. Und wenn er S. 510 f. mit Ritschl (Jahrb. f. deutsche Theol. 1861, S. 442) darauf dringt, dass die Wunder „für uns geschichtlich unmessbar" sind: so kommt man nicht viel weiter, als wenn Strauss sich bekanntlich dagegen verwahrt hat, dass man sein Nicht-Wissen, was geschehen sei, als ein Wissen, es sei Nichts geschehen, auslege.

1) הִנְנִי שֹׁלֵחַ מַלְאָכִי וּפִנָּה דֶרֶךְ לְפָנָי.

2) *Ἰδοὺ* (cod. Al. add. *ἐγώ*) *ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου.*

3) Das *κατασκευάσει*, was die Evangelien anstatt des *ἐπιβλέψεται* der LXX darbieten, ist ja kaum eine richtigere Uebersetzung von פִּנָּה, was die LXX anderswo (Jes. 40, 3) durch *ἑτοιμάζειν* oder *καθαρίζειν* (Jes. 57, 14) wiedergeben, und kaum recht gut aus dem freiern Ausdruck der Stelle erklärt werden, ohne dass man mit Holtzmann u. A. eine Berichtigung nach dem Urtexte anzunehmen brauchte.

4) *Καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου.*

Wie kann man hier der Annahme einer schriftstellerischen Abhängigkeit der Evangelisten von einander entgehen! Selbst wenn man es Hrn. D. Holtzmann (S. 143. 184) glauben wollte, dass bei Matthäus und Lucas das Zusammentreffen an der entsprechenden Stelle in der gemeinsamen Quelle *Λ* seinen Grund habe: so kommt doch auch Marcus, welcher von *Λ* noch nichts wissen soll, an einer ganz andern Stelle zu derselben Anführung. Und seine schriftstellerische Abhängigkeit wird noch handgreiflicher durch den Irrthum, dass er die Maleachi-Stelle in die vorgefundene Anführung von Jesajas (40, 3) einschiebt. Da hat man nur die Wahl, deren Entscheidung für Unbefangene nicht schwer sein kann, entweder mit Holtzmann (S. 167. 261 f.) das gefährliche Citat bei Marcus für ein Einschiebsel zu erklären[1]), oder die höchste Ursprünglichkeit des Marcus und seine Unabhängigkeit von Matthäus gleich von vorn herein aufzugeben.

Es ist sehr erfreulich, dass die Hypothesen eines Ur-Marcus und einer Reden- oder Spruch-Sammlung, welche in Deutschland namentlich seit Ewald's Auftreten so viel Aufsehen gemacht haben, in dem Auslande keinen rechten Eingang finden. Da hat so eben Gustav v. Eichthal ein Werk über die Evangelien herausgegeben[2]), welches uns mit *Α* und *Λ* unbehelligt lässt und den wirklichen Ergebnissen deutscher Evangelien-Forschung im Allgemeinen entgegenkommt. Da hat man nicht jene heilige Scheu vor allem, was nur entfernt nach Tendenz-Kritik aussieht, und erkennt es unbefangen an, dass die Evangelien einen Stufengang des urchristlichen Bewusstseins in seiner stetigen Entwickelung darstellen[3]). Auch das Johannes-Evangelium wird hier zwar nicht als ein Erzeugniss der Gnosis selbst, wohl aber der gnostischen Zeit anerkannt (a. a. O. p. XXV). Und die höchste Ursprünglichkeit wie die Geschichtlichkeit des Matthäus-Evangelium kommt zu ihrem Rechte (a. a. O. p. XXX). Ich kann mich nur dazu nicht verstehen, einige Theile des Matthäus-

---

1) Es thut mir aufrichtig leid, die sonst von Freisinnigkeit und sprachlichen Forschungen zeugende Arbeit des Heidelberger Theologen so ganz bestreiten zu müssen, was aber nur um der Sache willen, nicht wegen einer frühern Anzeige meines Buchs über den Paschastreit in Schenkel's „Allgemeiner kirchlicher Zeitschrift", deren Verfasser wohl Holtzmann sein wird, geschieht. Die genannte Zeitschrift hat sich in der letzten Zeit oft billiger und freundlicher über mich ausgesprochen.

2) Les évangiles. Première partie, examen critique et comparatif des trois premiers évangiles. Tome I. II. Paris 1863.

3) A. a. O. préface p. XIII.

Evangelium mit Hrn. v. Eichthal (I, 14, 7 sq.) als Annexa dem Marcus-Evangelium erst nachfolgen zu lassen[1]), so willkommen mir überhaupt das Zusammentreffen eines unbefangenen Forschers im Auslande mit meinen Haupt-Ergebnissen, auch über das Verhältniss des Lucas-Evangelium zu dem Marcus-Evangelium sein muss.

Um ganz sicher zu werden, in welchem Evangelium man die ursprünglichste Darstellung hat, muss man jedoch vor allem die geschichtliche Gestalt Jesu selbst in's Auge fassen. Holtzmann hat S. 468 f. ein „Lebensbild Jesu nach der Quelle *A*" zusammengestellt. Ich halte dagegen das Lebensbild Jesu, welches sich aus dem Matthäus-Evangelium nach seinem ursprünglichen Kerne ergiebt[2]), und zweifle nicht, dass sich die höchste Ursprünglichkeit des Matthäus auch hier vollkommen bewähren wird.

II.

In den eigentlichen Mittelpunct des Auftretens Jesu führt uns gleich der eigenthümliche Ausdruck „Menschen-

1) Bei einer Erzählung, wie das Seewandeln des Petrus (Mt. 14, 28—31). liegt es ja am Tage, wesshalb der petrinische Marcus (6, 50) die Kleingläubigkeit seines Apostels ausliess. Die Erzählung von dem Stater im Munde des Fisches gehört nothwendig zu den allerältesten Bestandtheilen des Matthäus-Evangelium (17, 23—26), weil sie gerade auf die Verhältnisse vor der Zerstörung des Tempels zurückweist (s. m. Evangelien S. 91 und den Aufsatz von Strauss in diesem Hefte S. 293 f.), und so wird es sich auch in den andern Fällen, wo G. v. Eichthal die Ursprünglichkeit des Matthäus vor Marcus nicht durchführen mag, wohl verhalten. Uebrigens treffen seine Annexes, weil sie gerade die Verwerfung der Juden und die Berufung der gläubigen Heiden enthalten sollen, vielfach zusammen mit denjenigen Bestandtheilen, welche ich auf die Bearbeitung des Matthäus-Evang. (immer noch vor Marcus) zurückführe.

2) Dass das Matthäus-Evangelium in sich selbst den ursprünglichen Unterschied einer particularistisch-judaistischen Grundschrift aus der apostolischen Zeit und deren zwar immer noch judaistischer, aber doch schon universalistischer Bearbeitung birgt, kann nur der, welcher überhaupt nicht sehen will, leugnen. Wie will Holtzmann S. 379 es denn irgendwie denkbar machen, dass die Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum mit den so entschieden universalistischen Aussprüchen Matth. 8, 10 f. ursprünglich derselben Quelle angehört haben kann, wie die so particularistische Erzählung von dem kananäischen Weibe Matth. 15, 21 f., worüber ich zuletzt in meinem Buche über den Kanon und die Kritik des Neuen Test. S. 215 f. geredet habe! Wie kann der particularistische Ausspruch Matth. 10, 5. 6 (vgl. V. 23), welchen der paulinische Lucas wohlweislich ganz auslässt, mit dem universalistischen Gebote Matth. 28, 19 einem und demselben Evangelisten ursprünglich angehören! Und was ist damit gewonnen, wenn man mit Holtzmann S. 182. 206 jenen auf *A*, dieses auf *A* zurückführt!

Sohn", wie Jesus sich selbst zu bezeichnen pflegte. Diesen Ausdruck hat Baur[1]) nach dem Vorgange Schleiermacher's[2]), welchem so Manche gefolgt sind, von der bekannten Stelle Dan. 7, 13 abzulösen und im Gegensatz gegen den jüdischen υἱὸς τοῦ θεοῦ und die mit ihm verknüpften Vorstellungen das ächt Menschliche der Erscheinung und Bestimmung Jesu bedeuten lassen. Es lässt sich nicht leugnen, dass diese neuere Ansicht im Gegensatze gegen die altkirchliche und noch jetzt gewöhnliche Annahme einer solchen Entlehnung aus dem B. Daniel, welche von vorn herein nichts weiter als den Messias anzeigen soll[3]), eine Seite der Wahrheit hervorhebt.

Mit allem Rechte geht Baur von der wichtigen Stelle Matth. 16, 13 f. aus. Jesus fragt hier die Jünger: τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; Und nachdem die Jünger geantwortet haben: Einige halten den Menschen-Sohn für Johannes den Täufer, Andre für Elias, Andre für Jeremias oder einen von den Propheten, fragt Jesus, indem er nun statt der Leute die Jünger, statt des „Menschen-Sohns" geradezu sich selbst setzt, wieder V. 15: ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; Da erst antwortet Simon Petrus V. 16: σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, und Jesus preist ihn selig wegen der neuen, nicht durch Fleisch und Blut, sondern durch den himmlischen Vater geoffenbarten Einsicht, dass der Menschen-Sohn der Gottes-Sohn ist. Es liegt freilich am Tage, dass der Menschen-Sohn nicht unmittelbar eins sein kann mit dem Gottes-Sohn[4]).

---

1) Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte 2. Aufl. Tüb. 1860, S. 37, dann in einer eigenen Abhandlung: die Bedeutung des Ausdrucks ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, in dieser Zeitschr. 1860, III, S. 274 f.

2) Einleitung in das Neue Test. S. 479 f., Christl. Glaube 2. Ausg. II, S. 99.

3) So hat noch neuerdings Hr. Pfarrer Nebe, über den Begriff des Namens ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, in der Denkschrift des evang.-theolog. Seminars zu Herborn für das J. 1860, die altkirchliche Auffassung vertheidigt, dass der „Menschen-Sohn" eben den mensch gewordenen Gottes-Sohn bedeute.

4) So mit Recht auch Hofmann, Weissagung und Erfüllung II, S. 19 f., Schriftbeweis II, 1, S. 51. Nebe meint freilich a. a. O S. 20 f., es sei gar keine müssige Wiederholung gewesen, wenn die Gefragten geantwortet hätten: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: „Was der Herr von sich ausgesagt, dass sie es im Glauben annehmen sollten, hätten sie ihm dann aus ihrem gläubigen Herzen, als reife Frucht, als feste Ueber-

Da kann Baur[1]) mit Recht sagen: Wie hätte Jesus so fragen können, wenn er mit dem Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου unmittelbar den Begriff des Messias verbunden hätte! Er lässt bei seiner Frage eine zu grosse Weite für die Antwort offen, während er doch, wenn er sich mit dem Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Messias bezeichnen wollte, nur fragen konnte, nicht: für wen sie ihn halten, sondern ob sie ihn für den Messias oder des Menschen Sohn halten. Man kann daher die Frage nur so nehmen: für wen sehet ihr mich an, der ich mich durch den eigenthümlichen Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zu bezeichnen pflege? Es liegt somit hier klar vor Augen, dass der Ausdruck keineswegs eine so bekannte und vulgäre Bezeichnung des Messias gewesen sein kann, wie man gewöhnlich annimmt. Wirklich verhält es sich bei Matthäus noch ganz anders, als Joh. 12, 34, wo die Juden den Χριστός und den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ganz gleichbedeutend setzen. Allein hat Baur nicht doch zu viel behauptet, wenn er weiter sagt, Jesus habe, auch wenn er den Ausdruck aus Daniel genommen hätte, gar nicht die Absicht gehabt haben können, sich mit demselben als Messias zu bezeichnen? Wohl erhellt es aus unsrer Stelle, wie aus Matth. 26, 63. 64, dass die eigentlich volksthümliche und gangbare Bezeichnung des Messias nicht der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, wie bloss das B. Daniel einmal beiläufig und vergleichungsweise (כְּבַר אֱנָשׁ) den Messias nennt, sondern vielmehr der υἱὸς τοῦ θεοῦ war[2]). Aber Baur kann es doch selbst nicht verschweigen, dass der „Menschen-Sohn“ Mt. 24, 30. 26, 64 sich unverkennbar an den auf den Wolken des Himmels herabkommenden Messias des B. Daniel anschliesst, und muss überhaupt zugeben, dass die Selbstbenennung Jesu als des „Menschen-Sohns“ den stillen Vorbehalt in sich schloss, die Messias-Idee für sich in Anspruch zu nehmen, und sobald sie in ihrer höhern Bedeutung hinlänglich vorbereitet und begründet war, mit ihr hervorzutreten (S. 280). Wenn es sich so verhält, so hat man gar nicht nöthig, den Ausdruck von der Schriftstelle des B.

---

zeugung zurückgegeben.“ Dieser Glaube, welcher auf eine vorgelegte Frage nichts anders als die Wiederholung des Gefragten zu antworten weiss, würde unter allem Katechismus-Glauben stehen.

1) In der genannten Abhandlung S. 277 f.

2) Das erhellt auch aus 4. Esr. (um 30 v. C.) 7, 28—30. 13, 32. 37. 52, wo der im Namen Gottes redende Engel den Messias immer „mein Sohn“ nennt.

Daniel, wo er sich ja auch nur beiläufig auf den Messias bezieht, ganz abzulösen.

Freilich hat der Ausdruck „Menschen-Sohn", wie es noch in der Vergleichung des B. Daniel der Fall ist, offenbar auch eine weitere, keineswegs auf den Messias beschränkte Bedeutung; und Baur kann ihm den allgemein humanistischen Sinn beilegen, dass Jesus nur Mensch in dem einfachen, anspruchslosen, schlechthin zum Begriff eines menschlichen Subjects gehörenden Sinn sein wollte; Mensch im ächtesten und weitesten Sinne als ein solcher, der nichts von sich fern hält und sich fremd erachtet, was in einem menschlichen Dasein zum Loose eines Menschenlebens gehört, sei es auch das Niedrigste und Geringste; Mensch als ein solcher, der alle menschlichen Zustände, Bedürfnisse, Interessen um so mehr als die seinigen anerkennt, je tiefer sie in dem sittlich-religiösen Bewusstsein begründet sind, mit jener ächt menschlichen Sympathie, wie er sie Mt. 11, 28 ausspricht; Mensch endlich auch als ein solcher, der es als seinen eigensten Beruf betrachtet, sich allen Leiden und Aufopferungen zu unterziehen, die von seiner Bestimmung nicht zu trennen sind. Und diese humanistische Fassung hat wohl den Vorzug vor der gewöhnlichen Beziehung auf das Urbild der Menschheit, wie sie durch Schleiermacher eingeführt worden ist. Wer wollte die Beziehung auf eine ächt menschliche Niedrigkeit verkennen, wenn Jesus Mt. 8, 20 zu dem Schriftgelehrten, welcher ihm nachfolgen will, sagt: Die Füchse haben Gruben, und die Vögel des Himmels Wohnungen; des Menschen Sohn aber hat nicht, wohin er sein Haupt lege! Daher steht der Ausdruck auch so passend bei der Eröffnung über das bevorstehende Leiden Mt. 17, 12 und bei der Selbsterniedrigung der ganzen Erscheinung Jesu, welcher sich nicht bedienen liess, sondern selbst diente und sein Leben dahingab als Lösegeld für Viele (Mt. 20, 28). Aber auch nach dieser allgemeinern Seite hin löst sich der Ausdruck gar nicht ab von dem Sprachgebrauche des Alten Test., wenn der Prophet Ezechiel 8, 15 als *υἱὸς ἀνθρώπου* angeredet wird, und wenn Ps. 8, 5 der *υἱὸς ἀνθρώπου* dem *ἄνθρωπος* gleichbedeutend zur Seite steht. Und die allgemeinere Bedeutung schliesst die engere gar nicht aus. Es ist doch etwas andres, wenn alle Menschen Mc. 3, 28. Eph. 3, 5 *υἱοὶ ἀνθρώπου* heissen, und wenn Jesus sich Mt. 8, 20 den Menschen-Sohn nennt, bei welchem ja auch die Ob-

dach- und Besitzlosigkeit auf etwas ganz Besondres, keineswegs allgemein Menschliches hinweist.

Dass die Einzig-Artigkeit, welche in dem Ausdruck liegt, nun aber gar nichts andres, als, wenngleich verhüllt, die Messiaswürde sein kann, ist schon aus Mt. 9, 6 deutlich zu erkennen. Damit man wisse, dass der Menschen-Sohn auf der Erde, also nicht bloss in der himmlischen Herrlichkeit, welche das B. Daniel schildert, Macht hat Sünden zu vergeben, spricht Jesus zu dem Gichtbrüchigen das heilende Wort. Dass der Evangelist den *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* hier nur messianisch verstanden haben kann, giebt Baur S. 282 zu. Wie ist es dann aber nur möglich, aus dieser Darstellung des Evangelisten sich die Vorstellung zurecht zu machen, dass Jesus am Ende vor allem das Vertrauen im Auge gehabt haben werde, welches der Mensch als solcher auf die göttliche Sündenvergebung setzen darf! Wie kann der Umstand, dass die Volkshaufen V. 8 *ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις*, auf die *ἐξουσία* eines Menschen gedeutet werden, „welcher in seinem rein menschlichen Bewusstsein des Verhältnisses, in welchem der Mensch zu Gott steht, das Vertrauen zur göttlichen Sündenvergebung so energisch aussprach!“ Es ist vielmehr die bisher für überirdisch gehaltene Gewalt der Sündenvergebung, welche das Volk nun auf Erden ausgeübt, in die Welt gekommen sieht. Das Neue, worüber man sich wundert, ist die Thatsache, dass jemand auf Erden Sünden vergiebt, und das Volk schreitet nur dazu noch nicht fort, den sündenvergebenden „Menschen-Sohn“ als den verheissenen Messias zu erkennen. Die messianische Bedeutung lässt sich auch in andern Stellen gar nicht verkennen. Sie liegt schon der Ankunft des Menchen-Sohns Mt. 10, 23. 16, 28 zu Grunde und lässt sich ebenso wenig Mt. 12, 34. 40. 13, 41 ableugnen. Wenn Jesus ferner Mt. 11, 18. 19 von Johannes sagt, dass er kam weder essend noch trinkend, so kann nach dem Vorläufer des Messias der „Menschen-Sohn“ gar nichts andres, als der Messias selbst sein[1]). Matth. 12, 8 versichert Jesus feierlich, dass des Menschen Sohn Herr über den

1) Unmöglich genügt es, hier mit Baur a. a. O. S. 283 an einen Solchen zu denken, welcher gar „nichts andres sein will, als andre Menschen sind, Mensch im rein menschlichen, natürlichen Sinne des Worts.“ Jesus hat sich ja so eben als die Erfüllung der ATlichen Weissagung dargestellt, da er V. 13 von der bis zu Johannes reichenden Weissagung der Propheten und des Gesetzes geredet hat.

Sabbat ist. Da mag Baur es selbst nicht leugnen, dass, so wie die Worte lauten, nur der Messias gemeint sein kann. Aber, giebt es irgend eine Stelle der evangelischen Geschichte — fährt er fort —, wo sich mit Evidenz nachweisen lässt, dass Jesus die ihm beigelegten Worte nicht gesprochen haben kann, wie sie lauten, so sei es hier. Baur kann nämlich V. 8 gar nicht in den Zusammenhang einfügen und hält diesen Vers für einen spätern Zusatz, für eine commentirende Glosse (S. 289). Zu solcher Annahme sehe ich keinen Grund. Die Pharisäer haben das Aehrenraufen der Jünger am Sabbat gerügt (V. 2). Da hält ihnen Jesus aus der Schrift[1]) zunächst das Beispiel David's vor, welcher, als ihn hungerte, in das Heiligthum ging und die Schaubrodte ass, deren Genuss nur den Priestern gestattet war (V. 3. 4). Er weist also an einem biblischen Beispiele nach, dass Noth auch die Strenge des Gesetzes brechen kann. Ebenso schriftmässig (ἢ οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ;) erinnert Jesus zweitens an die Geschäfte, welche die Priester an den Sabbaten in dem Heiligthum verrichten, καὶ ἀναίτιοί εἰσιν (V. 5). Nicht bloss die Noth, sondern auch der gesetzliche Dienst des Heiligthums kann die Strenge des Sabbat-Gesetzes aufheben. Von diesem zweiten Falle, dass die Sabbat-Beobachtung etwas Höherm weichen muss, macht Jesus V. 6 die Anwendung auf die Gegenwart, indem er feierlich versichert, ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε. Was ist nun das Höhere als das Heiligthum? Was ist es, dessen Dienst vollends über die Beschränkung des Sabbat-Gesetzes hinweghebt? Doch offenbar, wie das πλεῖον Ἰωνᾶ und Σολομῶνος Matth. 12, 41. 42[2]), der Messias selbst, von welchem V. 8 ausdrücklich sagt: Κύριος γάρ ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Dazwischen steht nun freilich V. 7, wo Jesus mit Beziehung auf das ἀναίτιοί εἰσιν V. 5 sagt: εἰ δὲ ἐγνώκειτε τί ἐστιν Ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν (Hos. 6, 6), οὐκ ἂν κατεδικάσατε τοὺς ἀναιτίους. Dieser eingeschobene Satz berechtigt uns aber schon wegen des δὲ nicht, das μεῖζον τοῦ ἱεροῦ V. 6 mit Baur (S. 286) eben auf den Inhalt von V. 7 zu beziehen, wie wenn das Höchste, was über dem Heiligthum ist, eine über solche Aeusserlichkeiten sich erhebende, innerlich freie religiöse Richtung wäre. Der Vers weist vielmehr durch ἔλεος zurück auf den ersten Fall, der

1) V. 3 οὐκ ἀνέγνωτε; wie 19, 4. 21, 16. 42. 22, 31.

2) Vgl. auch das περισσότερον προφήτου Matth. 11, 9 von Johannes dem Täufer.

Noth V. 3. 4, dagegen durch ἀναιτίους auf den zweiten Fall, des Dienstes für etwas Höheres V. 5, und unterbricht den zweiten Theil der Rede auf etwas störende und unklare Weise. Die Erinnerung an die Hosea-Stelle ist hier nicht so am Orte wie Mt. 9, 13. Und wenn etwas eingeschaltet ist, so wird es nicht V. 8, sondern eher V. 7 sein[1]).

Freilich dürfen wir nicht ohne weiteres zu der altkirchlichen und noch jetzt gewöhnlichen Ansicht zurückkehren. Wollte Jesus mit der Benennung „Menschen-Sohn" wirklich hindeuten auf das danielische Gesicht, wo Einer „wie eines Menschen Sohn" in des Himmels Wolken vor den Alten kommt, so hat er doch weder die allgemeinere Bedeutung des Ausdrucks verleugnet, noch denselben schon als eine gangbare Bezeichnung des Messias vorgefunden. In dem B. Daniel wird ja der (unleugbar persönliche) Messias noch bloss verglichen mit einem Menschen-Sohne. Auch in dem ursprünglichen, vorchristlichen B. Henoch ist diese Benennung noch nicht nachzuweisen, da der Abschnitt Hen. 37—71 auch aus andern Gründen[2]), welche Dillmann und Anhänger[3]) wohl todtzuschweigen versuchen, aber nicht widerlegen können, mit seinem zugleich vorweltlichen, und doch erst von einem Weibe geborenen Menschen-Sohne eine christliche Einschaltung in dem sicher vorchristlichen Buche ist. Wir sehen also, dass Jesus die ATlich-jüdische Messias-Vorstellung freilich nicht ohne weiteres angenommen, sondern wesentlich umgestaltet hat. Den gangbaren Messias-Namen „Sohn Gottes", welchen ihm die Himmelsstimmen

1) Man kann übrigens nur staunen, wie Holtzmann auch hier seine Marcus-Hypothese durchführt. Marcus giebt nämlich 2, 25. 26 nur die erste Hinweisung auf David, welcher aus Noth Brod ass. Obwohl er nun die zweite Hinweisung, auf den Dienst des Höhern (Mt. 12, 5. 6), ganz auslässt, behält er doch (2, 28) aus derselben den Satz von der Herrschaft des Menschen-Sohns über den Sabbat bei und verbindet das sachlich Verschiedene künstlich durch Einschiebung des Satzes V. 27, dass der Sabbat um des Menschen willen, nicht der Mensch um des Sabbats willen da ist. Wie kann da Holtzmann S. 73 sagen, Marcus allein habe die Basis der Argumentation V. 27 beibehalten und schliesse daraus V. 28 mit ὥστε! Bedarf denn die Herrschaft des „Menschen-Sohns" über den Sabbat irgendwie der Begründung durch den Gedanken, dass der Sabbat dem Menschen überhaupt dienen soll? Auch was Holtzmann S. 185 sagt, legt nur seine Unbilligkeit gegen Matthäus an den Tag.

2) Vgl. m. jüd. Apokalyptik S. 148 f.

3) Auch Tholuck, die Propheten und ihre Weissagungen, Gotha 1860, S. 176 f., gar nicht zu reden von Nebe, Wittichen u. A.

Mt. 3, 17. 17, 5 ertheilen, hat er nicht umsonst vermieden, bis Petrus ihn Mt. 16, 16 als solchen erkannte[1]), und der Hochpriester Mt. 26, 63 die bestimmte Erklärung abnöthigte. Jesus hat etwas, was an dem danielischen Messias kaum horvortrat, seine Aehnlichkeit mit einem Menschen-Sohne, geradezu zur Hauptsache gemacht. Bei allem Anschluss an das Alte Test. liegt ein gewisser Gegensatz gegen die gangbare Messias-Vorstellung der Juden darin, dass ein irdischer Mensch, schwach und hinfällig wie alle übrigen, ja obdach- und besitzloser als sie, die ganze überirdische Herrlichkeit des Messias in seinem religiösen Selbstbewusstsein begriff. In diesem Sinne deutete sich Jesus durch den Ausdruck „Menschen-Sohn“, welcher recht eigentlich Neues und Altes zusammenfasst (vgl. Mt. 13, 52), als den Messias an, obwohl die ganze Herrlichkeit desselben in seinem Reiche (vgl. Dan. 7, 13. 14) nebst dem Strafgerichte, welches er auszuüben hat, erst der Zukunft angehört[2]). Der Name „Menschen-Sohn“ im Sinne Jesu hat eben diese Bedeutung, dass er die Niedrigkeit der äussern Erscheinung in die Hoheit des Messias einschliesst. Daher ist es auch gerade der „Menschen-Sohn“, welcher durch die düstere Pforte des Leidens zu seiner Herrlichkeit eingehen muss[3]). Es ist die Seelengrösse der Demuth und Selbsterniedrigung, der geistigen Hoheit in irdischer Niedrigkeit, es ist jener eigenthümliche Grundzug der christlichen Frömmigkeit aller Zeiten, wodurch Jesus die jüdische Vorstellung des Messias verklärt, vergeistigt und in dieser neugeborenen Gestalt zu ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung erhoben hat. Welches andre Evangelium führt uns aber so tief in dieses innerste Heiligthum des Messias-Bewusstseins Jesu hinein, als das Matthäus-Evangelium, mit welchem das Marcus-Evangelium auch hier die Vergleichung nicht ertragen kann?

Wenn das Matthäus-Evangelium den eigenthümlichen Messias-Begriff des Stifters unsrer Religion in seiner rein-

1) Die Vorwegnahme der Gottessohnschaft Jesu durch alle Jünger Mt. 14, 33 gehört auch aus andern Gründen erst dem Bearbeiter an, vgl. m. Evangelien S. 85.

2) Vgl. Mt. 16, 28. 24, 30. 25, 31 f. 28, 18. Nur Mt. 11, 27 sagt Jesus schon während seines irdischen Lebens: *πάντα μοι παραδέδοται ὑπὸ τοῦ πατρός μου*. Ueber das messianische Gericht vgl. Mt. 3, 11. 12. 7, 22. 23. 13, 40—43. 24, 31. 25, 31 f. Dazu Orac. Sibyll. III, 286 f. 652 f.

3) Vgl. Mt. 16, 21. 17, 12. 26, 52.

sten Ursprünglichkeit darbietet: so hat es bei dem Messias- oder Gottes-Reiche vollends allein den eigenthümlichen Ausdruck des „Himmel-Reichs“ bewahrt[1]). Die ATlich-jüdische Grundlage, an welche Jesus sich hier anschliesst, ist nicht sowohl die irdische Theokratie[2]), als vielmehr das apokalyptische Gottes-Reich Dan. 2, 44. 7, 22. Jesus hält das Messias-Reich fest, welches von seinem Volke ersehnt ward. Wie schon Jes. 65, 17. 66, 22 einen neuen Himmel und eine neue Erde geweissagt hatte, und diese Erwartung dann durch das B. Henoch und die Apokalypse des Esra allmälig zu der Vorstellung einer völligen Neu-Schöpfung ausgebildet war[3]), so redet auch Jesus Mt. 19, 28 von einer zukünftigen Palingenesie, in welcher des Menschen Sohn auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen, die Jünger auf 12 Thronen die 12 Stämme Israels richten werden, ferner von einer Auferstehung der Frommen zu einem engelgleichen Leben[4]). Allein es ist überhaupt die apokalyptisch-essäische Richtung mit ihrem Gegensatze gegen die bestehende Theokratie und die Verweltlichung des Judenthums, woran Jesus sich anschliesst. Es ist nur die Kehrseite von dem ächt apokalyptischen Wehe über die Reichen[5]) und ein Seitenstück zu der essäischen Entäusserung des Eigen-Besitzes, wenn Jesus den Eintritt in das Himmel-Reich, von welchem er die Reichen fast ausschliesst (Mt. 19, 23), gerade den Armen verheisst[6]), und die essäische vitae poenitentia ist mindestens zu vergleichen, wenn Jesus den Eintritt in das Himmelreich an die Bedingung einer innern Umkehr und Rückkehr zu der Kindesunschuld knüpft (Mt. 18, 3. 19, 14). Wenn aber der Essäismus schon eine irdische Gemeinde des zukünftigen Messias-Reichs bilden wollte, so zeigt sich

1) *Βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, vgl. Mt. 4, 17. 5, 3. 10 f. 6, 10. 33. 11, 11. 12. 13, 44. 16, 19. 18, 1. 4. 19, 12. 14. 23, 24 u. ö., woneben sich nur Mt. 6, 10. 21, 3 die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, Mt. 16, 28. 20, 21 die *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* findet. Ist das Zurücktreten der so bezeichnenden *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* bei Marcus nicht ein deutliches Zeichen seiner Nicht-Ursprünglichkeit?

2) So Baur, Christth. der drei ersten Jahrhh. S. 33.

3) Vgl. m. jüd. Apokalyptik S. 144. 238.

4) Mt. 22, 30: *ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ᾽ ὡς ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσίν*, vgl. Henoch 104, 6: Genossen der himmlischen Heerschaaren sollt ihr werden.

5) Vgl. m. jüd. Apokalyptik S. 129 f. über das B. Henoch.

6) Mt. 5, 3, wo *τῷ πνεύματι* erst später hinzugefügt sein kann, vgl. m. Evangelien S. 61 f.

die Erhabenheit Jesu über den eigenthümlichen Ordensgeist und die Geheimnisskrämerei der Essäer in der Art, wie er diese Gemeinde schon gegenwärtig fasst. Die Gemeinde des Himmel-Reichs, von welchem der Täufer Johannes mit seiner strengen Askese noch ausgeschlossen ist (Mt. 11, 11. 18), besteht schon jetzt in den Kleinen und Geringen, welche sich um Jesum gesammelt haben[1]), in den geistigen Kindern, welchen der Vater die den Weisen und Verständigen verborgene Weisheit geoffenbart hat (Mt. 11, 25). Ist die Ansicht Jesu von dieser irdischen Gemeinde des Messias schon an sich über den asketischen Ordens- und Secten-Geist der Essäer völlig erhaben, so enthält sein Begriff des Himmel-Reichs vollends einen unverkennbaren Gegensatz gegen die gangbare Erwartung der Juden, und der so bezeichnende Ausdruck „Himmel-Reich" wird eben im Gegensatze gegen ein rein irdisches und weltliches Gottes-Reich der jüdischen Hoffnung gewählt sein. Es bildet einen scharfen Gegensatz gegen die ächt judaistische Selbstüberhebung[2]), wenn die Grösse in dem Himmel-Reiche die Kindes-Demuth sein soll (Mt. 18, 4). Und wenn die Bürger des Himmelreichs schon hier in ein wirkliches Kindes-Verhältniss zu Gott als dem himmlischen Vater eingetreten sind, welcher für sie sorgt und sie behütet mehr als die Pflanzen und Geschöpfe der Natur[3]), wenn sie der Erhörung ihrer Gebete gewiss sein dürfen[4]), in dem Glauben, welcher hier noch das zuversichtliche Vertrauen ist[5]), eine siegreiche, Berge versetzende Kraft besitzen[6]): so hat dieses irdische Himmel-Reich, welches der Menschen-Sohn eröffnet hat, auf der andern Seite auch denselben leidenden Zug, welcher ihn selbst bezeichnet[7]).

1) Mt. 10, 42. 18, 6. 10. 14.
2) Mt. 23, 12 vgl. 20, 26. 27.
3) Mt. 6, 26 f. vgl. 10, 30. 31.
4) Mt. 7, 7 f. 18, 19.
5) Mt. 9, 22. 28 f. 15, 28.
6) Mt. 17, 20. 21, 21 f.
7) Mt. 11, 12 *ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν.* Das *βιάζεται* kann ich im Einklang mit dem zweiten Satzgliede nur von einem Bewältigtwerden verstehen (s. m. Evangelien S. 75). Was will es heissen, wenn Meyer über diese Erklärung das Verdammungsurtheil ausspricht, sie sei ungeschichtlich [etwa nach Mt. 5, 10. 11. 10, 17 f.?], gegen den Context [welcher in beiden Satzgliedern einen entsprechenden Sinn erfordert] und gegen den Ideenzusammenhang mit dem Vorherigen! Was das Letzte betrifft, so ist ja auch im Folgenden von der launigen Ungunst der Städte, welche so grosse Wunder gesehen haben (V. 20 f.),

Man braucht in allem diesem das Matthäus-Evangelium nur mit dem Marcus-Evangelium zu vergleichen, um deutlich zu erkennen, welches von beiden den Vorzug eines wirklichen Lebensbildes Jesu voraus hat. Zwar ist jenes offenbar judenchristlich gefärbt. Aber seine Darstellung wird gerade dadurch beglaubigt, dass es gleichwohl auch solche Züge enthält, welche den Erlöser in seiner Erhabenheit über eine eigentlich judenchristliche Beschränktheit darstellen. So treu sich Jesus im Allgemeinen an die väterliche Religion anschliesst, so ist dieser Anschluss doch nicht ängstlich gebunden, wie ihn das judaistische Christenthum mehr oder weniger gefasst hat, sondern zeigt die Freiheit einer wirklich lebendigen Frömmigkeit. Derselbe, welcher Gesetz und Propheten so feierlich bestätigt, fasst dieselben Mt. 7, 12 in einem einzigen, ächt sittlichen Grundsatze, Mt. 22, 37 f. in dem Gebote der Liebe Gottes und des Nächsten zusammen, ja erkennt in dem mosaischen Gesetze schon solche Bestimmungen, welche nur eine zeitlich vorübergehende Bedeutung hatten (Mt. 19, 8 f.). Derselbe Heiland, welcher seine eigene Wirksamkeit und die seiner Apostel ausdrücklich auf die 12 Stämme des Hauses Israel beschränkt[1]), macht doch eine Ausnahme von dieser Beschränkung bei dem grossen Glauben eines heidnischen Weibes (Mt. 15, 28). Derselbe, welcher den volksthümlichen Gegensatz gegen die Heiden in gewissem Sinne beibehält[2]), isst doch zusammen mit Zöllnern und Sündern, d. h. Heiden[3]).

Kann also von einem Vorzuge des Marcus vor Matthäus in Hinsicht des innern Lebensbildes Jesu gar nicht die Rede sein: so wird sich das Matthäus-Evangelium auch in Hinsicht der äussern Geschichte Jesu gegenüber dem Johannes-Evangelium, dessen Christus nur der treue Ausdruck der johanneischen Theologie selbst ist, vollkommen bewähren. Dass die wiederholten Festreisen Jesu nach Jerusalem in Mt. 23, 37 f. keine Beglaubigung finden, hat Strauss[4]) kürz-

von dem Verborgensein der höchsten Wahrheit vor den Weisen und Verständigen (V. 25 f.), kurz recht eigentlich von der ecclesia pressa die Rede. Und die Gewaltthätigen, welche das Himmelreich den Menschen rauben, sind ja leicht zu erkennen als die Schriftgelehrten und Pharisäer, welche dasselbe zuschliessen (Mt. 23, 13).

1) Mt. 10, 5. 6. 15, 24. 19, 28.

2) Mt. 5, 47. 6, 7. 32. 18, 17.

3) Mt. 9, 13, wo die ἁμαρτωλοί nur Heiden sein können, vgl. Mt. 26, 45. Luc. 18, 32. Henoch 99, 2. Tob. 4, 17. 13, 6, Weish. Sal. 10, 20.

4) In dieser Zeitschr. 1863, I, S. 84 f.

lich mit Recht behauptet, wenn man auch einfacher, nämlich durch die Bemerkung, dass jener Ausspruch bei Matthäus erst dem Bearbeiter angehört[1], zu demselben Ergebniss kommt. Aber wie verhält es sich mit dem Monatstage des Todes Jesu? Ist Matthäus auch hier im Rechte, wenn er Jesum nicht wie Johannes in der Nacht vor dem Pascha-Feste, sondern in der Nacht des Pascha-Festes selbst verhaftet und vor einer Versammlung von Hochpriestern und Aeltesten in dem Hause des jüdischen Hochpriesters verhört werden lässt? Matthäus 26, 59 nennt diese Versammlung gar *τὸ συνέδριον* (vgl. Mc. 14, 55. 15, 1). Da sagt man nun: Wie konnte in der heiligen Fest-Nacht eine Sitzung des Synedrion stattfinden, und ein Todes-Urtheil gefällt werden? Unwillkürlich scheint Matthäus durch Nennung des Synedrion, welches doch nur in der vorhergehenden Nacht noch Sitzung halten und ein Urtheil fällen konnte, die johanneische Darstellung zu bestätigen.

In meinem Buche über den Paschastreit S. 154 f. habe ich gesagt: Matthäus hat, unbeschadet seiner Glaubwürdigkeit, die Versammlung bloss ungenau „das Synedrion" genannt, und das konnte sehr leicht geschehen, wenn anders Jost mit Recht behauptet hat, dass ein eigentliches Synedrion zur Zeit Jesu gar nicht bestand. Es werden nur Räthe gewesen sein, welche der verwaltende Hochpriester herbeizog. Das Gutachten des Hochpriesters, welcher bei der römischen Obrigkeit der alleinige anerkannte Vertreter allgemeiner jüdischer Religions-Angelegenheiten war, ward dann die Grundlage für das Verfahren des römischen Statthalters, welchem die Hinrichtung ausschliesslich zukam. Diese Annahme nennt Meyer in der 4. Auflage seines Commentars zu Joh. 18, 28 (S. 521) „desperat." Was ist denn aber hier „desperat"? Der römische Proconsul Gabinius hatte ja schon 57 v. C. das Eine Synedrion in 5 von einander unabhängige Synedrien, zu Jerusalem, Gadara, Amathus, Jericho und Sepphoris, also das Eine Ober-Consistorium in 5 Provinzial-Consistorien aufgelöst[2]). Dass nun aber das Synedrion zu Jerusalem seine frühere Stellung alsbald wieder erhalten haben werde, wird von H. Grätz[3]) wohl behauptet, aber nicht

1) Vgl. meine Evangelien S. 101 f.

2) Vgl. Joseph. Ant. XIV, 5, 4.

3) Geschichte der Juden von dem Tode Juda Makkabi's bis zum Untergang des jüdischen Staats, 2. Ausg. Leipz. 1863, S. 145.

nachgewiesen. Das Synedrion zu Jerusalem, an dessen Spitze der Hochpriester stand, mag in den Augen der Juden immerhin wieder das alte Ansehen erhalten haben; aber es fehlen alle Nachrichten darüber, dass ihm seine frühern Befugnisse rechtlich wieder übertragen sein sollten. Das *συνέδριον* war einmal ein durch die hellenischen Herrscher, deren Staatsrath so genannt ward, eingeführter allgemeinerer Name, welchen Josephus[1]) auch bei dem Rathe des Augustus gebraucht. Und das Synedrion über den Ortsgerichten, von welchem Jesus Mt. 5, 22 spricht, würde an sich auch auf ein Provinzial-Synedrion passen. Wie es sich aber mit dem Synedrion zu Jerusalem verhielt, ist deutlich zu sehen aus einem durch Josephus[2]) berichteten Falle. Nach dem Tode des Procurators Porcius Festus (62 u. Z.) setzte der jüdische Hochpriester Ananos (Hannas) in der Zwischenzeit, ehe der neue Statthalter Albinus angekommen war, ein richterliches Synedrion ein (*καθίζει συνέδριον κριτῶν*), welches den Jakobus Bruder des Herrn zur Steinigung verurtheilte. Diese Handlung wird dem Albinus in Alexandrien hinterbracht, *ὡς οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνῳ χωρὶς τῆς ἐκείνου* (Albinus') *γνώμης καθίσαι συνέδριον.* Zu der Berufung eines richtenden Synedrion bedurfte der Hochpriester also vorher der Erlaubniss des römischen Statthalters, welche bei dem Verhöre Jesu noch gar nicht eingeholt sein kann[3]). Auch aus diesem Grunde kann es kein gesetzliches Synedrion gewesen sein, was über Jesum gerichtet hat.

Dieser Sachverhalt, welcher die Verurtheilung Jesu in der Pascha-Nacht, wie Matthäus erzählt, ganz denkbar macht, wird auch durch die jüdische Ueberlieferung bestätigt[4]). Der Talmud erzählt: 1) Vierzig Jahre vor der Zerstörung der Stadt, also ungefähr zur Zeit der Tödtung Jesu, wanderte der Sanhedrin aus dem vorgeschriebenen Orte des Gerichts, der Quader-Halle (Gazith), aus, 2) diess geschah wegen der Menge der Verbrechen, die so zahlreich waren, dass

1) Bell. iud. II, 6, 3.

2) Ant. XX, 9, 1.

3) Wenigstens nicht nach der Darstellung des Matthäus. Bei Johannes 18, 3 könnte allerdings die *σπεῖρα*, welche Judas zur Verhaftung Jesu aufbietet, auf eine Erlaubniss der römischen Obrigkeit hinzuweisen scheinen. Doch fragt auch hier Pilatus erst hinterher (18, 29) nach der jüdischen Anklage gegen Jesum.

4) Vgl. H. Grätz a. a. O. S. 324. 492 f. und Jos. Langen, das jüdische Synedrium und die römische Procuratur in der Tüb. theol. Quartalschrift 1862, III, S. 410 f.

sie nicht alle mehr bestraft werden konnten. Damit nämlich keine Schuld auf den Sanhedrin zurückzufallen scheine, machte er das Bestrafen durch das Verlassen des einzig gültigen Gerichtsorts unmöglich. 3) Zuweilen jedoch kehrte der Sanhedrin an den vorgeschriebenen Ort zurück, um dann Todes-Urtheile zu fällen und zu vollstrecken, wie zuvor, was z. B. bei der Verurtheilung Jesu geschah. — Das Aufhören gesetzlicher Sitzungen des Sanhedrin ist schwerlich mit Langen a. a. O. S. 459 von der Verwaltung des Pilatus herzuleiten, sondern der ganze Bericht will im jüdischen Sinne eben das Fehlen eines wirklichen Synedrion unter den römischen Statthaltern bemänteln. Sollte, wie die Juden (späterhin) annahmen, Jesus wirklich ausnahmsweise durch eine Sitzung des Synedrion gerichtet sein, so musste dasselbe freilich an den vorgeschriebenen Sitzungsort, was die Evangelien gar nicht sagen, zurückgekehrt sein. Ferner durfte die Synedrial-Sitzung nicht in der Pascha-Nacht stattfinden. Es hat daher gar nichts auf sich, wenn der Talmud in der letztern Hinsicht mit dem dogmatisch angelegten Johannes-Evangelium übereinstimmt[1]). Dagegen zeugt die durchgreifende Bestimmung des jüdischen Kalenders, dass der 15. Nisan nie auf einen Freitag, den Wochentag des Todes Jesu fallen darf[2]), immer noch für den wahren, durch die ältern Evangelien überlieferten und durch die johanneische Landeskirche[3]) bestätigten Sachverhalt, dass Jesus in der Pascha-Nacht (zwischen dem 14. und dem 15. Nisan) im Hause des Hochpriesters Kaiphas verhört, so wie es in dieser ausserordentlichen Versammlung geschehen konnte, verurtheilt, und dann dem römischen Statthalter zur Hinrichtung am Fest-Tage des 15. Nisan überantwortet ward.

---

1) Tract. Sanhedrin fol. 43, 1: in vespera Paschatis suspenderunt Jesum, auch 67, 1.

2) Vgl. m. Paschastreit S. 158.

3) Vgl. meine Nachweisungen über die Gemeinde Polykarp's von Smyrna in dieser Zeitschr. 1861, III, S. 303 f.

XV.

Der Ursprung des Geburtsfestes Christi.

Eine kritische Bemerkung

des

Dr. **Wilh. Böhmer** in Breslau.

Der Ursprung des Geburtsfestes Christi ist ein Problem der christlich-kirchlichen Alterthumswissenschaft. Die Lösung dieses Problems ist schwierig. Dessenungeachtet ist sie, weil das Problem an sich insonderheit für das christliche Bewusstsein sehr anziehend ist, wie in theologischen, so in nichttheologischen Schriften versucht worden. Einen solchen Versuch hat neulich Hr. Dr. Robert Tagmann in einem Aufsatze gemacht, welcher unter dem Titel: „Die Entstehung der Weihnachtszeit und ihrer Gebräuche“, im 129. Jahrgang, Nr. 601 der weit verbreiteten Schlesischen Zeitung abgedruckt ist. Dieser Aufsatz empfiehlt sich durch eine Fülle kirchlich-archäologischer Kenntnisse. Auch athmet er den Geist christlicher Frömmigkeit. Indess ist er in wissenschaftlicher Beziehung mangelhaft genug. Die Wahrheit dieses Urtheils erhellt schon aus demjenigen, was in dem Aufsatze über die Entstehung des Geburtsfestes Christi gesagt wird: „Die Basilidianer hätten bereits um das Jahr 200 am 6. Januar ein Fest der geheimnissvollen Vereinigung des göttlichen Logos oder Christus mit dem Menschen Jesus gefeiert, und da nach ihrer Ansicht diese Vereinigung bei der Taufe im Jordan erfolgt sei, so hätten sie ihr Fest zugleich als Tauffest Christi begangen. Im Anschluss nun an das Tauffest der Basilidianer habe die christliche Kirche Aegyptens, Palästinas und Syriens schon seit dem Ende des 3. Jahrhunderts am 6. Januar das Tauffest Christi in dem Sinne, dass der Menschensohn zugleich als Gottessohn offenbar geworden, das Göttliche im Menschen erschienen sei, gefeiert, und man habe es darum auch das Fest der Erscheinung, Epiphaniä genannt. Dieses Fest habe man, weil man angenommen, dass die Taufe am 30. Geburtstage stattgefunden habe, zugleich als das Geburtsfest Christi bezeichnet.“

Die Tagmann'sche Darstellung, welche an die alte Behauptung des gelehrten Jablonski erinnert, „es müsse

der wahre Ursprung des Geburtsfestes Christi vom Basilides abgeleitet werden"[1]), wird als verfehlt erscheinen einem jeden Leser, der in Erwägung zieht, dass die christliche Kirche Aegyptens, Palästinas und Syriens zu den Basilidianern eben darum, weil dieselben (wie Dr. Tagmann anerkennt) „eine Secte der Gnostiker" waren, eine feindselige Stellung annahm. Vom Gesichtspuncte dieser Stellung aus ist es höchst unwahrscheinlich, dass die Kirche im Anschluss an jenes Tauffest der Basilidianer das Tauffest Christi unter dem Namen Epiphania gefeiert und zugleich als Geburtsfest Christi betrachtet hat. Jener Anschluss stempelt sich als ein Phantasiegebilde des Hrn. Dr. Tagmann. Wie denn auch die vermeintliche Wirklichkeit jenes Anschlusses von ihm mit keinem geschichtlichen Grunde erhärtet wird. Zwar bemerkt Cassian von den Priestern der Provinz Aegypten im lib. X collation. c. 2, dass sie die Taufe des Herrn und seine Geburt nach dem Fleische an Einem Tage, d. h. an dem der Epiphanien feierten. Allein Cassian macht nicht die leiseste Andeutung, es sei diese Feier von den ägyptischen Priestern im Anschluss an jenes Tauffest der Basilidianer vollzogen worden. Und diesen Anschluss in der Alterthumswissenschaft zu sehen, ist auch nicht nothwendig, da die Entstehung des Geburtsfestes Christi sich auf ungezwungene Weise ohne Annahme eines solchen Anschlusses erklären lässt.

Wir besitzen eine Weihnachtspredigt, welche Chrysostomus nicht als „Bischof", wie Dr. Tagmann verfehlter Weise behauptet, sondern als Presbyter vor der antiochenischen Gemeinde und zwar im Jahre 386 am 25. December gesprochen hat. Der Redner bemerkt von dem Geburtsfeste Christi, welcher laut einer andern Homilie, die von Chrysostomus in demselben Jahre auf den seligen Philogonius gehalten ist, unstreitig festlich begangen wurde, seit zehn Jahren sei er den antiochenischen Gemeindegenossen bekannt geworden. Es würde aber unstatthaft sein, aus der Bemerkung den Schluss zu ziehen, dass dieser Tag als Unterlage des Weihnachtsfestes den Christen überhaupt im Jahre 386 neu gewesen. Denn Chrysostomus fügt ausdrücklich hinzu, bei denjenigen, die den Westen bewohnen, sei er von Alters her (ἄνωθεν), und das heisst doch wohl: bereits

1) Vgl. Tom. III, pg. 372, der von te Water herausgegebenen Opuscula des Jablonski.

im dritten Jahrhundert bekannt gewesen. Durch diesen Zusatz aber werden wir veranlasst, zu untersuchen, wodurch die abendländischen Christen dieser Zeit veranlasst worden sind, den Geburtstag Christi, der ihrer Ueberzeugung zufolge auf den 25. December fiel, zu feiern, d. h. das Weihnachtsfest zu vollziehen.

Es ist Thatsache, dass in den drei ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche die Idee wie des gekreuzigten, so des wiederbelebten Christus das vorwiegende Moment des kirchlichen Bewusstseins bildete. Die Idee, dass Christus aus heiligem Geiste geboren sei, war allerdings in dem kirchlichen Bewusstsein nicht Null, wie das sogenannte, apostolische Glaubensbekenntniss sattsam lehrt, sie wurde indess mehr in den Hintergrund dieses Bewusstseins gedrängt und vermochte es daher nicht, ihre sittlich-religiösen Heilseinflüsse in der Kirche vollständig zu entwickeln. Damit nun diese Idee in den Stand gesetzt würde, solche Heilseinflüsse vollständig zu entwickeln, haben ehrenwerthe Repräsentanten zunächst abendländischer Gemeinden die Idee dadurch in den Vordergrund des Bewusstseins versetzt, dass sie das Weihnachtsfest eingesetzt haben als ein solches, worin die Idee der Geburt Christi ihre volle Ausprägung fand. Wohl hat diese Darstellung der Entstehung des Festes das Gepräge einer Vermuthung. Allein die Vermuthung ist eine solche, welche durch die Physiognomie der abendländischen Kirche des dritten Jahrhunderts als eine sehr wahrscheinliche gesetzt wird. Zudem wird die Vermuthung von den Schwierigkeiten nicht gedrückt, von welchen andere, die Entstehung des Geburtsfestes Christi betreffende Hypothesen, die in Böhmer's christlich-kirchlicher Alterthumswissenschaft Bd. II. mitgetheilt und beurtheilt sind, gedrückt werden.

Berichtigung.

In Heft 2, S. 213, Text, Z. 2 v. u. l. verstockte st. versteckte.

Gebauer-Schwetschke'sche Buchdruckerei in Halle.

XVI.

Das Evangelium der Hebräer,

von

A. Hilgenfeld.

In der Evangelien-Forschung hat das Hebräer-Evangelium, welches die Judenchristen gebrauchten, bekanntlich eine Hauptrolle gespielt. Diese Rolle scheint es nun aber jetzt ziemlich ausgespielt zu haben. Ganz ausgestorben scheinen die Stimmen zu sein, welche das alte ausserkanonische Evangelium einst für das Urevangelium, insbesondre für die Urschrift des kanonischen Matthäus erklärten. Und es lässt sich freilich immer weniger verkennen, dass unser Matthäus-Evangelium keine einfache Uebersetzung aus dem Hebräischen oder Aramäischen sein kann. Dagegen soll nun das Hebräer-Evangelium eine Uebersetzung aus dem Griechischen in das Aramäische ohne eine höhere Ursprünglichkeit sein. Gegen Schwegler's Behauptung, das Matthäus-Evangelium sei die letzte Redaction des Hebräer-Evangelium, der Abschluss seiner Wandlungen und verschiedenartigen Gestaltungen[1]), hat F. Franck[2]) den Beweis versucht, dass

1) Nachapostol. Zeitalter I, 248, womit Baur (kanon. Evangelien S. 577) wesentlich übereinstimmte. Späterhin hat Baur jedoch in seinem Werke über das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte (1. Aufl. S. 24 f., 2. Aufl. S. 25) das Hebräer-Evangelium in dieser Hinsicht fallen lassen und mit Anschluss an die papianischen λόγια den Lehrinhalt des Matthäus-Evangelium als das Ursprüngliche angedeutet.

2) Ueber das Evangelium der Hebräer, theol. Studien und Kritiken 1848, II, 369 f.

das Hebräer-Evangelium aus dem am meisten judaisirenden Matthäus-, theilweise auch aus dem Lucas-Evangelium entstand, dass es von Anfang an einen apokryphischen Charakter gehabt und denselben immer mehr bekommen habe, je mehr sich die Judenchristen von der Berührung mit der übrigen Kirche losrissen (S. 411). Derselben Ansicht sind Ewald[1]), Bleek[2]) u. A. wesentlich beigetreten. Ich selbst habe die Abhängigkeit des Hebräer-Evangelium zwar nicht von dem kanonischen Matthäus-Evangelium, wohl aber von dessen griechischer Grundschrift zugegeben[3]). Volkmar hat gar behauptet, dass alle Bruchstücke, welche wir von dem Hebräer-Evangelium haben, ihr secundäres Verhältniss zu unserm griechischen Matthäus verrathen[4]). Selbst Anger, welchem wir manche Bereicherung unsrer Kenntniss von diesem alten Evangelium verdanken[5]), hat sich kürzlich dahin geäussert: Iam vero ev. Hebraeorum, testantibus quae supersunt reliquiis, cognatum cum ev. Matthaei, iis in rebus, in quibus ab eo differt, nunquam certo formam principalem, plerumque indubitate formam derivatam praebet[6]). Reuss scheint ziemlich einzig dazustehen, indem er das Hebräer-Evangelium nicht erst aus dem Griechischen in das Aramäische übersetzt sein lassen will[7]).

Die Hebräer, welche dieses Evangelium gebrauchten, sind jedoch immer noch Ueberbleibsel der palästinischen Urgemeinde, bei welchen es von vorn herein nicht wahrschein-

1) Jahrb. d. bibl. Wissenschaft VI (1854), S. 36 f.

2) Einleitung in das Neue Test., Berlin 1862, S. 104 f. 287.

3) In dem Buche über die Evangelien S. 115 f.

4) Religion Jesu u. s. w. (1857), S. 407.

5) Schon in seiner Synopsis evangeliorum Matthaei, Marci, Lucae cum locis qui supersunt parallelis litterarum et traditionum Irenaeo antiquiorum, Lips. 1852.

6) Ratio, qua loci Veteris Testamenti in evangelio Matthaei laudantur, quid valeat ad illustrandam huius evangelii originem, quaeritur. Part. III, Lips. 1862, p. 14 sq.

7) Geschichte der heil. Schriften Neuen Test., 3. Ausg., Braunschweig 1860, S. 186.

lich ist, dass sie ihr Evangelium erst aus dem Griechischen in das Hebräische übersetzt haben sollten. Ebenso unwahrscheinlich ist es von vorn herein, dass ein solches Evangelium auch gar nichts Ursprüngliches bewahrt haben sollte. Freilich muss man hier das Aeltere und das Spätere, das Evangelium der Nazaräer und der spätern Ebioniten, welche noch bei Ewald wirre durch einander laufen, wohl unterscheiden.

Den Judenchristen sagt Irenäus, welcher dieselben zuerst mit dem allgemeinen Ketzernamen der Ebioniten benennt, den alleinigen Gebrauch des Matthäus-Evangelium und die Verwerfung des Apostels Paulus als eines Apostaten vom Gesetze nach[1]). Das Matthäus-Evangelium, welches die Ebioniten ausschliesslich gebrauchten, kann nun aber mindestens nicht durchgängig unser Matthäus-Evangelium gewesen sein. Origenes unterscheidet bereits doppelte Ebioniten, solche, welche die Geburt Jesu aus der Jungfrau zugaben, und solche, welche dieselbe verwarfen[2]). In dem letztern Falle können die Ebioniten die Geburtsgeschichte Jesu, wie sie unser Matthäus erzählt, in ihrem Evangelium offenbar gar nicht gehabt haben. Aber auch in dem erstern Falle braucht die vaterlose Erzeugung Jesu in dem Evangelium der Ebioniten, wenn dieses anders ein gemeinsames war, gar nicht gestanden zu haben. Gemeinsam blieb beiden Ebioniten ja auch die Verwerfung der Paulus-Briefe, welche Origenes auch bei den s. g. Eukratiten bemerkt[3]). Den Unterschied des ebionitischen Evangelium von dem ka-

1) Adv. haer. I, 26, 2: Solo autem eo, quod est secundum Matthaeum, evangelio utuntur et apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes, vgl. III, 12, 7: Ebionaei etenim eo evangelio, quod est secundum Matthaeum, solo utentes.

2) C. Cels. V, 61 (Opp. ed. de la Rue I, 625), vgl. in Matth. Tom. XVI, c. 12 (Opp. III, 733), dann Eusebius KG. III, 27, 23.

3) C. Cels. V, 65 (Opp. I, 628): *εἰσὶ γάρ τινες αἱρέσεις τὰς Παύλου ἐπιστολὰς μὴ προσιέμεναι, ὥσπερ Ἐβιωναῖοι ἀμφότεροι καὶ οἱ καλούμενοι Ἐγκρατηταί.* Ebenso war es bei den Elkesaiten, vgl. S. 348 Anm. 2.

nonischen Matthäus, welcher bei Irenäus noch gar nicht hervortritt, drückt bei dem alexandrinischen Clemens und Origenes schon der eigene Name des *εὐαγγέλιον καθ᾽ Ἑβραίους* aus[1]). Und mit diesem Namen bezeichnet Eusebius, welcher zugleich die Verwerfung des Paulus und seiner Schriften bei den Ebioniten und verwandten Secten bestätigt, ausdrücklich das alleinige Evangelium der Ebioniten[2]).

Das Evangelium, welches im eigentlichen Sinne den ganzen NTlichen Schrift-Bestand der Ebioniten ausmachte, hat man also anfangs nach Matthäus, dann genauer nach den Hebräern genannt[3]). Dass nun aber dieses Evangelium, unbeschadet seiner Einzigkeit, doch auch Veränderungen und Umbildungen erfahren hat, sieht man aus dem, was Epiphanius H. XXIX. XXX über die beiden Häresien der Nazaräer und der Ebioniten bemerkt. Von den Nazaräern, d. h. den ziemlich unveränderten Ueberbleibseln der judenchristlichen Urgemeinde in Palästina, sagt Epiphanius H. XXIX, 7, dass sie das Alte Test. noch ganz wie die Juden gebrauchen, gesteht aber nicht zu wissen, ob sie Christum mit Kerinth für einen blossen Menschen halten, oder aber seine Erzeugung

---

1) S. u. nazar. Hebr.-Ev. Nr. 7. 9. Dazu Epiphanius u. S. 349 Anm. 4.

2) Von den Ebioniten sagt Eusebius KG. III, 27, 4: *οὗτοι δὲ τοῦ μὲν ἀποστόλου πάσας τὰς ἐπιστολὰς ἀρνητέας ἡγοῦντο δεῖν, ἀποστάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου· εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ᾽ Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον*, vgl. 25, 8: *τὸ καθ᾽ Ἑβραίους εὐαγγέλιον, — ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσιν.* Ueber die Secte der Ebioniten theilt Eusebius KG. VI, 38 die Worte des Origenes in Ps. 82 mit: *τὸν ἀπόστολον τέλεον ἀθετεῖ*, wie auch Epiphanius Haer. LIII, 1 von den verwandten Sampsäern sagt: *οὔτε προφήτας δέχονται οἱ τοιοῦτοι οὔτε ἀποστόλους.* Von den enkratitischen Severianern berichtet Eusebius KG. IV, 29, 5: *βλασφημοῦντες δὲ Παῦλον τὸν ἀπόστολον ἀθετοῦσιν αὐτοῦ τὰς ἐπιστολάς, μηδὲ τὰς Πράξεις τῶν ἀποστόλων καταδεχόμενοι.*

3) Beide Bezeichnungen finden sich noch neben einander bei Theodoret haer. fab. II, 1, wo von den Ebioniten zuerst gesagt wird: *μόνον δὲ τὸ κατὰ Ἑβραίους εὐαγγέλιον δέχονται, τὸν δὲ ἀπόστολον ἀποστάτην καλοῦσι*, dann von andern Ebioniten: *εὐαγγελίῳ δὲ τῷ κατὰ Ματθαῖον κέχρηνται μόνῳ.*

durch den h. Geist aus der Maria zugeben. Das vollständige Matthäus-Evangelium in hebräischer Sprache, welches er bei den Nazaräern erwähnt, kann Epiphanius aber gar nicht näher angesehen haben, wie er denn auch nicht weiss, ob es die Genealogien von Abraham bis Christus enthalten habe oder nicht[1]). Ganz anders verhält es sich mit den Ebioniten, welche wir von den Nazaräern als das mannichfaltig verzweigte und weit verbreitete Judenchristenthum zu unterscheiden haben[2]). Dem Ebion sagt es Epiphanius H. XXX, 2, 3 (vgl. c. 30) bestimmt nach, dass er Christum für einen Sohn Joseph's und der Maria erklärt habe, wie es Kerinth und Karpokrates auf Grund desselben Evangelium gethan haben[3]). Die Ebioniten des Epiphanius können also die Erzählung von der vaterlosen Erzeugung Jesu Matth. 1, 18 f. in ihrem Evangelium gar nicht gehabt haben, wenn sie sich auch, wie Epiphanius bezeugt, späterhin zu einer höhern, gar übermenschlichen Vorstellung von Christus erhoben haben. Desshalb ist es von vorn herein mit Vorbehalt zu verstehen, wenn Epiphanius das einzige Evangelium der Ebioniten nicht bloss als Hebräer-, sondern auch als Matthäus-Evangelium bezeichnet[4]). Was Epiphanius von diesem Evangelium, dessen hebräische Abfassung er gar nicht berichtet, mittheilt, bestätigt ohne weiteres seine griechische Abfassung und seinen spätern Ursprung.

---

1) H. XXIX, 9: *ἔχουσι δὲ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον ἑβραϊστί· παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη, ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἔτι σώζεται. οὐκ οἶδα δέ, εἰ καὶ τὰς γενεαλογίας τὰς ἀπὸ Ἀβραὰμ ἄχρι Χριστοῦ περιεῖλον.*

2) Vgl. meine Erörterung in dieser Zeitschr. 1858, III, S. 389 f.

3) H. XXX, 14 (s. u. S. 353 Anm. 5).

4) H. XXX, 3: *καὶ δέχονται μὲν καὶ αὐτοὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον· τούτῳ γὰρ καὶ αὐτοί, ὡς καὶ οἱ κατὰ Κήρινθον καὶ Μήρινθον, χρῶνται μόνῳ. καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους, ὡς τὰ ἀληθῆ εἰπεῖν, ὅτι Ματθαῖος μόνος ἑβραϊστὶ καὶ ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα* Hiermit ist nur der Hebräer-Name des ebionitischen Evangelium gebilligt, nicht seine hebräische Abfassung ausgesagt.

Dagegen lernen wir den ältern Stamm des Nazaräer-Evangelium, welches Epiphanius nicht näher gekannt hat, hauptsächlich durch Hieronymus kennen. Dasselbe Evangelium, welches Origenes oft (richtiger: mitunter) gebraucht habe, soll in seiner hebräischen Urschrift unter der Bibliothek des Märtyrers Pamphilus († 309) zu Cäsarea bewahrt sein, und Hieronymus will es von den Nazaräern in dem syrischen Beröa erhalten, abgeschrieben und griechisch wie lateinisch übersetzt haben. In diesem Evangelium meinte er wenigstens zu Anfang (um 392) die hebräische Urschrift des Apostels Matthäus, an welche die Kirchenväter seit Papias glaubten[1]), wieder gefunden zu haben, und für diese Ansicht beruft er sich auf die ATlichen Schrift-Citate des Matthäus[2]). Allerdings hat Hieronymus nur zwei, man kann sagen: erste beste, Citate aus dem Anfang des Matthäus-Evangelium herausgegriffen und die Thatsache, dass sich in einigen Citaten mehr oder weniger Berücksichtigung des ATlichen Urtextes kund giebt, dahin übertrieben, dass alle Citate bei Matthäus nicht den LXX, sondern dem Urtexte entsprechen. Und wie er sich in dieser Hinsicht an den

1) Vgl. Papias bei Eusebius KG. III, 39, 16: *Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* Dann Irenäus adv. haer. III, 1, 1, Origenes Tom. I in Matth. bei Eusebius KG. VI, 25, 4, Eusebius selbst KG. III, 24, 6, Cyrill von Jerusalem Catech. XIV, 8, Epiphanius XXX, 3 (s. die vor. Anm.) LI, 5.

2) De vir. illustr. c. 2 (Opp. II, 831 sq. ed. Vallars.): Evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in graecum latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes saepe utitur. c. 3 (p. 834): Porro ipsum hebraicum (Matthaei) habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea urbe Syriae hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. in quo animadvertendum, quod ubicunque Evangelista sive ex persona sua sive ex persona Domini salvatoris veteris Scripturae testimoniis utitur, non sequatur LXX translatorum auctoritatem, sed hebraicam, e quibus illa duo sunt: Ex Aegypto vocavi filium meum (Matth. 2, 15) et: Quoniam Nazaraeus vocabitur (Matth. 2, 23).

Vorgang des Eusebius angeschlossen hat[1]), so folgt er von vorn herein der ältern Neigung, in dem aramäischen Evangelium der Hebräer die Urschrift des Matthäus wiederzufinden[2]). Dabei darf man ihm, wenn er das Hebräer-Evangelium doch schon abgeschrieben und zweimal übersetzt hat, nach den Bruchstücken, welche er schon zu dieser Zeit anführt (s. u. Nr. 21 [a. b.]), unmöglich die Ansicht zuschreiben, dass das kanonische Matthäus-Evangelium eine wörtliche Uebersetzung des Hebräer-Evangelium sei. Denn in diesem Falle hätte er, wie Schwegler richtig bemerkt[3]), ja gar nicht nöthig gehabt, das Hebräer-Evangelium noch eigens griechisch zu übersetzen. Im Gegentheil lässt er nicht undeutlich die Annahme einer freiern griechischen Uebertragung in späterer Zeit durchblicken[4]). Eben desshalb ist es

---

1) Ueber Matth. 13, 35 bemerkt Eusebius zu Ps. 78, 2 (in Montfaucon's Collectio nova patrum et scriptorum graecorum I, p. 463): *ἀντὶ τοῦ Φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς Ἑβραῖος ὢν ὁ Ματθαῖος οἰκείᾳ ἐκδόσει κέχρηται εἰπών· Ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ κτλ.* Ueber Matth. 28, 1 sagt Eusebius Quaest. II ad Marinum in A. Mai's scriptorum veterum nova collectio I, p. 64 sq., Nova Patrum bibliotheca T. IV, Rom. 1847, p. 257: Der Ausdruck *ὀψὲ τοῦ σαββάτου* rühre von dem Uebersetzer des Matthäus her. Bei dieser Stelle spricht Hieronymus dem Eusebius nach: Mihi videtur evangelista Matthaeus, qui evangelium hebraico sermone conscripsit, non tam vespere dixisse, quam sero, et eum, qui interpretatus est, verbi ambiguitate deceptum non sero interpretatum esse, sed vespere (Epi. 120 ad Hedibiam, Opp. I, 826), vgl. Anger l. l. p. 12.

2) Daraus, dass der alexandrinische Katechet Pantänos dieses Evangelium in dem s. g. Indien vorfand, wird sich die Sage erklären, dass er hier die hebräische Urschrift des Matthäus von der Wirksamkeit des Apostels Bartholomäus her vorgefunden habe, vgl. Eusebius KG. V, 10, 3, Hieronymus de vir. illustr. c. 36. Weit weniger hat es auf sich, wenn Epiphanius H. XXX, 6 von einem bekehrten Juden Joseph unter K. Constantius weiss, dass die Juden zu Tiberias auch das hebräische Matthäus-Evangelium aufbewahrten.

3) N. Z. I, S. 246.

4) De vir. illustr. c. 3: Matthaeus, qui et Levi, ex publicano Apostolus, primus in Judaea propter eos qui ex circumcisione crediderant evangelium Christi hebraicis literis verbisque composuit, quod quis

aber unerweislich, dass er seine anfängliche Ansicht späterhin aufgegeben haben sollte. Anger hat l. l. pag. 13 mit Recht darauf hingewiesen, dass Hieronymus einmal wahrscheinlich das Hebräer-Evangelium als die Urschrift des Apostels angeführt hat (s. u. Nr. 12). Und Hieronymus, welcher mit seiner Ansicht auch auf Widerspruch stiess[1], drückt sich späterhin nur vorsichtiger so aus, dass das Hebräer-Evangelium gewöhnlich für die Urschrift des Matthäus gehalten werde[2].

Auch jetzt verlohnt es sich immer noch der Mühe, die Frage aufzuwerfen, in welchem Verhältniss das alte Hebräer-Evangelium zu dem kanonischen Matthäus-Evangelium stand, ob beide Evangelien ganz unabhängig neben einander stehen, oder ob das eine von dem andern abhängig war. Auch was wir sonst noch von Evangelien der Judenchristen, namentlich von dem griechischen Evangelium der Ebioniten wissen, fordert zu einer Vergleichung mit unsern kanonischen Evangelien auf. Dabei gilt es, die Bruchstücke nicht bloss zu sammeln, sondern auch zu einer so viel als möglich bestimmten Vorstellung des Ganzen zu vereinigen.

I. Das Hebräer-Evangelium der Nazaräer.

So gewiss das ältere Hebräer-Evangelium ursprünglich aramäisch geschrieben war, so muss es doch frühe auch griechisch übersetzt sein. Wenigstens lassen die Anführungen mitunter nichts merken von einer erst im Augenblick geschehenen Uebertragung (s. u. Nr. 7. 9). Und die jetzt

---

postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Hat sich Hieronymus das Verhältniss etwa so gedacht, wie das des griechischen Esra (3 Esra) und des B. Daniel der LXX zu den entsprechenden Büchern des ATlichen Kanons?

1) Bei Theodor von Mopsuestia, vgl. m. Schrift über den Kanon und die Kritik des Neuen Test. S. 83.

2) Um 399 in Matth. 12, 13 (s. u. Nr. 6) und um 415 adv. Pelagianos III, 2 (s. u. Nr. 2a).

durch Tischendorf[1]) bekannt gemachten Randbemerkungen einer NTlichen Handschrift setzen offenbar einen griechischen Wortlaut des „jüdischen" Evangelium voraus (s. Nr. 3. 8. 10 c. 17). Es wird also wohl auch von dem ausserkanonischen Hebräer-Evangelium gelten, wenn Papias, nach aller Wahrscheinlichkeit mit demselben bekannt (s. u. Nr. 11), die hebräische Urschrift des Matthäus schon mehrfache schriftliche Uebersetzungen erfahren haben lässt[2]). Aber die aus der genannten Handschrift gezogene Uebersetzung muss, wie sich zeigen wird, treu und wörtlich gewesen sein.

Das Evangelium, welches die Katholiker das *εὐ. καθ' Ἑβραίους* nannten[3]), hiess bei den Hebräern selbst, unbeschadet seiner besondern Abfassung durch Matthäus, das apostolische, wie aus dem Namen secundum (XII) Apostolos erhellt[4]).

1. Als Anfang des Hebräer-Evangelium lässt sich wohl wesentlich derselbe menschliche Stammbaum Jesu, wie Matth. 1, 1—17, vermuthen. Denn schon frühe konnten Kerinth und Karpokrates diese Genealogie dazu benutzen, um die vaterlose Erzeugung Jesu zu bestreiten[5]). Freilich schreibt Epiphanius diesen beiden Häretikern dasselbe Evangelium zu, welches die (spätern) Ebioniten gebrauchten, allein immer in einer ältern Gestalt, welche den menschlichen Stammbaum Jesu noch nicht eingebüsst hatte. Gerade der aus dem Judenchristenthum hervorgegangene Kerinth wird sich

---

1) Notitia codicis Sinaitici, Lips. 1860, p. 58.

2) Vgl. meine angeführte Schrift S. 18, Anm. 2.

3) D. h. im Gebrauche der christlichen Hebräer, s. o. S. 348, Anm. 2, womit auch die Anführungen des Hieronymus übereinstimmen.

4) Vgl. Origenes Hom. 1 in Luc. (Opp. III, 933), Ambrosius Comm. in Luc. Prooem., Hieronymus (s. u. Nr. 2 a).

5) Vgl. Epiphanius H. XXX, 14: *ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκράτης τῷ αὐτῷ χρώμενοι δῆθεν παρ' αὐτοῖς* (den Ebioniten) *εὐαγγελίῳ, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου, διὰ τῆς γενεαλογιας βούλονται παριστᾶν, ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν,* Die Kerinthianer gebrauchten das Matthäus-Evangelium *διὰ τὴν ἔνσαρκον γενεαλογίαν* (H. XXVIII, 5).

gewiss nur auf eine Genealogie, welche bei allen Judenchristen seiner Zeit in Geltung war, gestützt haben. Desshalb wird es auch von vorn herein wahrscheinlich, dass die Erzählung Matth. 1, 18—2, 23 von der Geburt und Kindheit Jesu, deren Inhalt Kerinth noch bestreiten konnte, dem Hebräer-Evangelium, auch in seiner ältern Gestalt, ganz fremd war. Das Dasein derselben folgt noch keineswegs aus einer Anspielung Hegesipp's auf die Verfolgung des Christus-Kindes durch Herodes[1]). Denn Hegesippus kannte ja auch kanonische Evangelien[2]). Und was Hieronymus als Ansichten von Hebräern oder Nazaräern über die Geburt Jesu in Bethlehem[3]), über die Benennung Jesu als *Ναζωραῖος*[4]) anführt, ist gar nicht ausdrücklich auf den Bestand

1) Bei Eusebius KG. III, 20, 1.

2) Gewiss das Lucas-Evangelium, aus welchem Hegesipp bei Eusebius KG. II, 23, 16 dem sterbenden Jakobus die Worte Luc. 23, 34 in den Mund legt, vgl. meine krit. Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clement. Homilien und Marcion's S. 369.

3) Zu Habak. 3, 3 bemerkt Hieronymus (Opp. IV, 637): Audivi ego Hebraeum istum locum ita disserere: quod Bethleem sita sit ad austrum, in qua natus est Dominus atque salvator, et ipsum esse, de quo nunc dicatur: Dominus ab austro veniet, hoc est nascetur in Bethleem et inde consurget. et quia ipse qui natus est in Bethleem legem quondam dedit in monte Sinai, ipse est Sanctus qui venit de monte Pharan. Pharan quippe vicinus est locus monti Sina. et quod infertur diapsalma, id est semper, habere sensum: ipse qui natus est in Bethleem; et qui in Sina, id est in monte Pharan, legem dedit, semper in universis beneficiis, praeteritis et praesentibus et futuris, auctor est et largitor. Der Hebräer, immerhin ein Judenchrist, von welchem Hieronymus diese gequälte Deutung hat, kann recht gut auch die katholischen Evangelien gekannt haben, ohne dass man es mit Franck a. a. O. S. 420 wenigstens für wahrscheinlich zu halten brauchte, auch das judenchristliche Evangelium habe die Geburtsgeschichte enthalten.

4) Zu Jes. 11, 1 (Opp. IV, 155): Illud quod in evangelio Matthaei omnes quaerunt ecclesiastici et non inveniunt, ubi scriptum sit: Quoniam Nazaraeus vocabitur (Matth. 2, 23), eruditi Hebraeorum de hoc loco assumptum putant. Franck vermuthet a. a. O., dass auch diese eruditi Hebraeorum Judenchristen waren, also wohl auch in ihrem Evangelium die fragliche Stelle gelesen haben werden. Allein diese Ver-

des judenchristlichen Evangelium gestützt. Die Darstellung von der Erzeugung Jesu, welche der kanonische Matthäus giebt, muss schon desshalb dem aramäischen Hebräer-Evangelium fremd gewesen sein, weil der h. Geist hier weiblich gedacht ist, also schwerlich die männliche Stelle einnehmen konnte. Endlich wird erst die Taufe, bei welcher der h. Geist auf Jesum herabkam, als die Geburt des Gottes-Sohns dargestellt. Und nur aus dem Fehlen der übernatürlichen Erzeugung Jesu in dem Evangelium der Judenchristen wird es begreiflich, dass dieselbe für die Ebioniten im weitern Sinne eine offene Frage bleiben konnte.

2. Der Taufe durch Johannes, welche ja auf Sündenvergebung gerichtet war[1]), lässt das nazaräische Evangelium a) Jesum sich nicht ohne weiteres, sondern erst nach einer ausdrücklichen Erklärung seiner Sündlosigkeit unterziehen. Hieronymus sagt adv. Pelagianos III, 2 (Opp. II, 782): In evangelio, quod chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis literis scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum Apostolos, sive ut plerique autumant iuxta Matthaeum, quod in Caesariensi habetur bibliotheca, narrat historia:

Ecce mater Domini et fratres eius dicebant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum, eamus et baptizemur ab eo. dixit autem eis: Quid peccavi, ut vadam

muthung ist gar nicht nothwendig und wird keineswegs zur Gewissheit erhoben durch den Umstand, dass Hieronymus de vir. illustr. c. 3 (s. o. S. 350, Anm. 2) sich für die Meinung, das Evangelium der Nazaräer sei die hebräische Urschrift des Matthäus, auf die von den LXX abweichenden Citate Matth. 2. 15. 23 beruft. Eine buchstäblich wörtliche Uebersetzung unsers Matthäus-Evangelium kann Hieronymus in dem Hebräer-Evangelium, seit er es kannte, unmöglich angenommen haben. Für die Annahme einer hebräischen Urschrift überhaupt sind aber manche ATliche Citate in dem Matthäus-Evangelium eine scheinbare Stütze. Hieronymus benutzt dieselbe, wie es schon Eusebius gethan hatte, ohne irgend zu sagen, dass die beiden Citate, welche er aufgreift, auch in dem nazaräischen Evangelium vorhanden seien.

1) Vgl. Luc. 3, 3 und schon das ἐξομολογεῖσθαι τὰς ἁμαρτίας Matth. 3, 6. Marc. 1, 5.

et baptizer ab eo, nisi forte hoc ipsum quod dixi ignorantia est.

Mit diesem Berichte stimmt ziemlich überein die apokryphische Praedicatio Pauli, von welcher der Tractatus de non iterando baptismo[1]) sagt: In quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum. Das wirkliche Sünden-Bekenntniss Jesu ist eben mit Vorbehalt der vorhergehenden Erklärung seiner Sündlosigkeit zu verstehen.

Da die Taufe des Johannes wirklich mit einem Sündenbekenntniss verbunden war, lag die Frage sehr nahe, wie diese Taufe zugleich die Weihe des Messias sein konnte. Auf solche Frage antwortet das Hebräer-Evangelium noch nicht, wie der kanonische Matthäus 3, 14, durch eine der Taufe vorhergehende Weigerung des Johannes, Jesum zu taufen, sondern durch eine anfängliche Weigerung Jesu selbst, sich taufen zu lassen, weil er keine Sünde zu bekennen wusste. Ist das nicht das Einfachere und Nächstliegende, da man bei Johannes gar nicht weiss, woher er seine Kenntniss der höhern Würde Jesu hat? Die unbedenkliche Erwähnung der Brüder Jesu (vgl. Matth. 12, 46. 13, 55) stimmt dabei recht gut zu dem Fehlen seiner übernatürlichen Erzeugung.

b. Kommt Jesus nun zu der Johannes-Taufe mit dem Bewusstsein seiner Sündlosigkeit, so ist bei derselben die Herabkunft des Geistes auf ihn seine höhere Erzeugung als Gottes-Sohn. Hieronymus sagt zu Jes. 11, 1 (Opp. IV, 156): Porro in evangelio, cuius supra fecimus mentionem[2]), haec scripta reperimus:

---

1) In Cyprian's Werken ed. Rigalt. p. 142.

2) Vorher war gesagt: sed iuxta evangelium, quod hebraeo sermone conscriptum legunt Nazaraei, descendet super eum omnis fons Spiritus sancti.

Factum est autem, quum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te. tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum.

Der h. Geist begrüsst hier also in dem getauften Jesus recht eigentlich seinen erstgeborenen Sohn, welchen er in allen Propheten bisher vergebens gesucht hat. Dass der h. Geist wohl in seiner ganzen Fülle, aber (wenigstens nicht so viel wir wissen) in Tauben-Gestalt, wie Matth. 3, 16, herabkommt, kann diesem Evangelium schwerlich zum Nachtheil gereichen[1]. Ferner findet sich hier nicht, wie Matth. 3, 17, eine vom Himmel erschallende Erklärung über Jesum: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα,* sondern die mütterliche Anrede des Geistes selbst an Jesum, welcher erst jetzt als Gottes-Sohn geboren wird. Die hohe Alterthümlichkeit dieser Darstellung der Taufe Jesu lässt sich gar nicht verkennen. Dieselbe schliesst sich ja noch ganz an die jüdische Erwartung an, dass der Messias, *εἰ καὶ γεγέννηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ*[2]. Der aus dem Samen David's Geborene wird schon jetzt erwiesen als Gottes-Sohn *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* (vgl. Röm. 1, 3. 4). Wir stehen hier an der Quelle, aus welcher schon frühe auf der einen Seite die Vorstellung Kerinth's und der ältern Gnostiker, dass der höhere Christus sich bei der Taufe mit

---

1) Uebrigens kennt schon Kerinth die Tauben-Gestalt des auf Jesum herabkommenden Christus-Geistes, vgl. Irenäus adv. haer. I, 26, 1, Orig. Philos. VII c. 33, p. 257, X c. 21 p. 328, Epiphanius H. XXVIII, 1, Theodoret haer. fab. II, 3. Nach der Praedicatio Pauli (s. o. S. 356, Anm. 1) hat vielleicht schon das alte Hebräer-Evangelium eine Feuer-Erscheinung bei der Taufe erzählt: item quum baptizaretur, ignem super aquam esse visum, quod in evangelio nullo est scriptum.

2) So der Jude Tryphon bei Justin Dial. c. Tr. Jud. c. 8 p. 226, vgl. c. 49 p. 268, auch c. 110 p. 336.

dem Menschen Jesus vereinigte, auf der andern Seite die judaistische Vorstellung von Christus entspringen konnte, welcher ἰδίων χρόνων τυχὼν διὰ τοὺς καμάτους θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν[1]). Welches Recht hat da Franck a. a. O. S. 398 zu sagen: dem Matthäus gegenüber verrathe sich dieser Bericht auf den ersten Blick als Erweiterung und Ausschmückung? Das Hebräer-Evangelium macht hier ganz den Eindruck einer alterthümlichen Darstellung und stimmt auch darin mit sich selbst überein, dass es auf die Propheten, in welchen der h. Geist seine Ruhe nicht finden konnte, noch einmal (Nr. 10 c.) zurückkommt.

3. Ueber die Versuchung Jesu bietet die genannte Handschrift zu Matth. 4, 5 die Randbemerkung: τὸ ἰουδαϊκὸν (sc. εὐαγγέλιον) οὐκ ἔχει Εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, ἀλλ' Ἐν ιλημ (Ἱερουσαλήμ), offenbar eine griechische Uebersetzung des Hebräer-Evangelium.

4. Aus der Bergrede, deren Vorhandensein sich von vorn herein nicht bezweifeln liess, bezeugt Hieronymus ausdrücklich das Gebet des Herrn, indem er zu Matth. 6, 11 (Opp. VII, 34) bemerkt: In evangelio, quod appellatur secundum Hebraeos, pro supersubstantiali pane[2]) reperi Mahar (מָחָר), quod dicitur crastinum, ut sit sensus: Panem nostrum crastinum, id est futurum, da nobis hodie. Da haben wir nicht nur ein Zeugniss von der hebräischen Abfassung, sondern auch von der höhern Ursprünglichkeit des Hebräer-Evangelium. Das W. ἐπιούσιος ist nun einmal nicht von ἐπί und οὐσία, was ἐπουσιώδης ergeben haben würde, sondern wirklich, wie auch Meyer anerkennt, von ἡ ἐπιοῦσα (sc. ἡμέρα) abzuleiten, und das Hebräer-Evangelium hat uns noch den ursprünglichen Wortlaut der oratio dominica bewahrt. Jesus hat seine Jünger gelehrt, an jedem Tage (σήμερον) nur um das Brod des nächsten Tages zu bitten, und in der Zuversicht auf die Gewährung dieser

1) Clem. Hom. III, 20.
2) So übersetzt Hieronymus fälschlich τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον.

Bitte sich der weltlichen Sorge für den kommenden Tag zu entschlagen (Matth. 6, 34).

5. Ein merkwürdiges Seitenstück zu Matth. 9, 13 οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς ist der Ausspruch, welchen Eusebius[1]) aus dem Hebräer-Evangelium wie aus einem kanonischen Buche anführt: „Ich wähle mir die Guten; die Guten sind's, welche mir mein Vater im Himmel gab." Hier stimmt der „Vater im Himmel" ganz zu der sonstigen Ausdrucksweise Jesu[2]), und es ist wohl zu beachten, dass auch der älteste Abschnitt der clementinischen Recognitionen ganz denselben, ächt judaistischen Grundsatz ausdrückt[3]). Hier kann sogar die Frage entstehen, ob das Hebräer-Evangelium das Zusammenessen Jesu mit Zöllnern und Sündern, d. h. Heiden[4]), Matth. 9, 10—13 enthalten haben kann.

6. Die Heilung der verdorrten Hand Matth. 12, 9 f. hatte in dem Hebräer-Evangelium einen eigenthümlichen Eingang. Hieronymus bemerkt zu Matth. 12, 13 (Opp. VII, 77): In evangelio quo utuntur Nazaraei et Ebionitae (quod nuper in graecum de hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum) homo iste, qui aridam habet

---

1) In der Schrift über die Theophanie, syrisch herausgegeben von Lee, London 1842, IV, 12, worauf Ewald a. a. O. S. 40 f. aufmerksam macht.

2) Matth. 5, 16. 45. 48. 6, 1. 9 u. ö.

3) Clem. Rec. I, 51: invitare venit ad regnum iustos quosque et eos qui placere studuerunt ei, quibus bona ineffabilia praeparavit et Hierusalem civitatem coelestem, quae super splendorem lucis fulgebit in habitatione sanctorum. iniustos vero et impios — — competentibus ipsisque dignis ultionibus tradet. Man traut seinen Ohren kaum, wenn man Ewald über jenen Ausspruch im Hebr.-Ev. versichern hört: Der Sinn und die Farbe desselben seien so, dass man unwillkürlich denken müsse, die ebenso gewaltigen als schöpferischen Sprüche im Johannes-Evangelium hätten ihm erst als Grundlage gedient; denn er sei wie ein schwächerer und späterer Nachhall von jenen!

4) Vgl. meine Erörterung in dieser Zeitschr. 1863, III, S. 337, Anm. 3.

manum, caementarius scribitur, istiusmodi vocibus auxilium precans: Caementarius eram manibus victum quaeritans, precor te, Jesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos. Der Mann mit der verdorrten Hand soll also ein Maurer gewesen sein und um die Heilung gebeten haben, damit er sein Brod verdienen könne und nicht zu betteln brauche. Ist das nicht anschaulicher, als Matth. 12, 10: *καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος ἦν τὴν χεῖρα ἔχων ξηράν?* Giebt uns die Bitte des Hülfsbedürftigen nicht eine einfachere Veranlassung der Sabbat-Heilung, als die versuchende Frage Andrer, ob es erlaubt sei, am Sabbat zu heilen? Man kann nun zwar sagen, das judaistische Hebräer-Evangelium habe die Sabbat-Heilung Jesu mehr als dringlich veranlasst darstellen, somit in gewisser Hinsicht noch entschuldigen wollen. Allein warum soll sich in dem Evangelium der christlichen Urgemeinde nicht auch ein ursprünglicher Zug erhalten haben[1])?

7. Es erinnert an die Worte Jesu über die *ἀνάπαυσις* Matth. 11, 28 f., wenn der alexandrinische Clemens[2]) sagt: *ἦ κἂν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ Ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, γέγραπται, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαήσεται*[3]).

8. Aus dem Bekenntniss des Petrus haben wir jetzt die Randbemerkung der genannten Handschrift zu *βαριωνᾶ* Matth. 16, 17: *τὸ ἰουδαϊκόν· Υἱὲ Ἰωάννου*, was wieder eine griechische Uebersetzung des Hebräer-Evangelium beweist. Aber die Uebersetzung war treu, da der Name Johannes für den Vater des Petrus in dem Hebräer-Evangelium auch ander-

1) Das Christus-Wort, welches Hegesippus nach Stephanos Gobaros bei Photius Bibl. cod. 232 wesentlich gleichlautend mit Matth. 13, 16 anführt (*μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες, καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα*), braucht gar nicht aus dem Hebräer-Evangelium geschöpft zu sein, da Hegesipp ja auch kanonische Evangelien kannte (s. o. S. 354, Anm. 1. 2).

2) Strom. II c. 9 §. 45 p. 453.

3) Vorher hatte Clemens (p. 452) aus den *παραδόσεις Ματθίου* den verwandten Ausspruch des Matthias angeführt: *θαύμασον τὰ παρόντα*, was Matthias gesagt habe, *βαθμὸν τοῦτον πρῶτον τῆς ἐπέκεινα γνώσεως ὑποτιθέμενος*.

weitig bezeugt ist (s. u. Nr. 12). Mit dem Hebräer-Evangelium stimmt hier überdiess das Johannes-Evangelium 1, 43. 21, 15—17 nach der richtigen LA. überein. Es hat allen Anschein, dass der Name יוֹחָנָן, welchen schon die LXX 2 Kön. 25, 23 durch Ἰωνά wiedergeben, in dem Nazaräer-Evangelium treuer, als in dem kanonischen Matthäus-Evangelium, erhalten ist.

9. Es ist wohl eher ein Seitenstück zu der Verklärung Jesu Matth. 17, 1 f., als wie man gewöhnlich meint, zu der Versuchung Matth. 4, 1 f., was Origenes[1]) mittheilt: *Ἐὰν δὲ προσίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ σωτήρ φησιν· Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Ταβώρ.* An einer andern Stelle[2]): *Εἰ δέ τις παραδέχεται τό· Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Ταβώρ καὶ τὰ ἑξῆς.* Auch Hieronymus führt diesen Ausspruch zweimal an. In Mich. 7, 6 (Opp. VI, 520): sed qui legerit Canticum Canticorum et sponsum animae Dei sermonem intellexerit credideritque evangelio, quod secundum Hebraeos editum nuper transtulimus, in quo ex persona Salvatoris dicitur: Modo tulit me mater mea Spiritus sanctus in uno capillorum meorum. In Jes. 40, 12 (Opp. IV, 485): sed et in evangelio, quod iuxta Hebraeos scriptum Nazaraei lectitant; Dominus loquitur: Modo me tulit mater mea Spiritus sanctus.

Hier haben wir noch eine eigene Verzückung Jesu, bei welcher der Ausdruck *ἀναφέρειν* (sonst nur bei Sachen üblich) gerade so wie bei der Verklärung Jesu Matth. 17, 1. Marc. 9, 2 von Personen gebraucht wird. Dabei erscheint der h. Geist seit der Taufe (Nr. 2 b.) als die höhere Mutter Jesu, was auf die aramäische Abfassung hinweist[3]). Freilich hält man nun den Zug, dass der h. Geist Jesum an einem Haare auf den Berg Tabor trägt, gewöhnlich für sehr apo-

1) In Joh. T. II c. 6, Opp. IV, 63 sq. 2) Hom. in Jerem. XV c. 4, Opp. III, 224. 3) רוּחַ als femin.

kryphisch. Aber ist das denn viel mehr, als wenn der Geist des Herrn Apg. 8, 39 den Philippus hinwegrafft[1])? Solch ein Zug, welchem Matth. 12, 43 f. kaum nachsteht, kann, wie das Ausfahren der Dämonen in die Schweineheerde Matth. 8, 30 f., auch als ein Zeichen von Alterthümlichkeit gelten.

10 a. Zu der Rede über das Aergerniss Matth. C. 18 mag es gehören, was Hieronymus zu Eph. 5, 4 (Opp. VII, 641) mittheilt: ut in hebraico quoque evangelio legimus Dominum ad discipulos loquentem: Et nunquam, inquit, laeti sitis, nisi quum fratrem vestrum videritis in caritate.

b. Ebenso passt es zu Matth. 18, 6, wenn Hieronymus zu Ezech. 18, 7 (Opp. V, 207) bemerkt: In evangelio, quod iuxta Hebraeos Nazaraei legere consueverunt, inter maxima ponitur crimina, qui fratris sui spiritum contristaverit.

c. Ohne Zweifel gehört es zu Matth. 18, 21. 22[2]), wenn Hieronymus adv. Pelagianos III, 2 (Opp. II, 782 sq.) aus dem Hebräer-Evangelium mittheilt: Si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die accipe eum[3]). dixit illi Simon discipulus eius: Septies in die? respondit Dominus et dixit ei: Etiam ego dico tibi, usque septuagies septies. etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt Spiritu sancto, inventus est sermo peccati. Der Schluss ist treu übersetzt in einer Randbemerkung der genannten Handschrift[4]). Das Hebräer-Evangelium kann hier den Vergleich

1) Aehnlich ist auch die Entrückung des Hermas in dem nach ihm genannten Hirten (Vis. 1, 1. 2, 1), des Jesajas in der Ascensio Jesajae 6, 14, und was ich sonst in meiner Schrift über die Glossolalie S. 90 angeführt habe.

2) *Τότε προσελθὼν ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· Κύριε, ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις; λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· Οὐ λέγω σοι ἕως ἑπτάκις, ἀλλὰ ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά.*

3) Vgl. Luc. 17, 4: *καὶ ἐὰν ἑπτάκις τῆς ἡμέρας ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ καὶ ἑπτάκις τῆς ἡμέρας ἐπιστρέψῃ λέγων Μετανοῶ, ἀφήσεις αὐτῷ.*

4) Zu Matth. 18, 22: *τὸ ἰουδαϊκὸν ἑξῆς ἔχει μετὰ τὸ Ἑβδομηκοντάκις ἑπτά· Καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις μετὰ τὸ χρισθῆναι αὐτοὺς ἐν πνεύματι ἁγίῳ εὑρισκέτω* (l. *εὑρίσκεται*) *ἐν αὐτοῖς λόγος ἁμαρτίας.*

mit dem Lucas-Evangelium, wo der dialogische Zusammenhang fehlt, auch mit dem kanonischen Matthäus wohl aushalten. Die Frage des Petrus wird gar nicht unpassend eingeleitet durch ein Wort Jesu über das siebenmalige Vergeben an Einem Tage, was wir bei Lucas wiederfinden. Ebenso passend ist die Erinnerung an die mit dem h. Geiste gesalbten, und doch nicht sündlosen Propheten (s. o. Nr. 2[b.]).

11. Da das Hebräer-Evangelium gerade in geschichtlichen Einleitungen eigenthümlich ist (s. Nr. 2. 6. 9), so mag es am Ende das Gespräch über die Ehescheidung Matth. 19, 3 f. eingeleitet haben, wenn Papias, wie Eusebius KG. III, 39, 17 sagt, *ἐκτέθειται — ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης, ἣν τὸ καθ᾽ Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.*

12. Bei der Erzählung von dem reichen Jüngling und dem Ausspruch über die Reichen Matth. 19, 16 f. beweist das Hebräer-Evangelium wieder seine Eigenthümlichkeit und Unabhängigkeit von dem kanonischen Matthäus. Origenes, oder doch sein lateinischer Uebersetzer[1]) sagt: Scriptum est in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos, si tamen placet alicui suscipere illud non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis:

Dixit, inquit, ad eum alter divitum: Magister, quid bonum faciens vivam? dixit ei: Homo, legem et prophetas fac. respondit ad eum: Feci. dixit ei: Vade, vende omnia quae possides et divide pauperibus et veni sequere me. coepit autem dives scalpere caput suum, et non placuit ei. et dixit ad eum Dominus: Quomodo dicis: Legem feci et prophetas? quoniam scriptum est in lege: Diliges proximum tuum sicut te ipsum[2]), et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos. et conversus dixit Simoni discipulo suo sedenti

---

1) In Matth. T. XV c. 14, Opp. III, 671 sq.

2) Vgl. 3 Mos. 19, 18. Matth. 22, 39.

apud se: Simon fili Joanne[1]), facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum.

Die Anrede des „andern" Reichen erinnert hier an jene paarweise Zusammenstellung, welche dem Matthäus-Evangelium auch sonst eigenthümlich ist[2]). Ferner setzt dieselbe die vorhergehende Anrede eines ersten Reichen voraus. Und was wird der erste Reiche anders gesagt haben, als jenes „Guter Meister", was bei dem zweiten Reichen ganz fehlt? Mit ziemlicher Sicherheit dürfen wir daher annehmen, dass auch die ablehnende Hinweisung Jesu auf den allein guten Vater im Himmel den Worten des zweiten Reichen vorherging[3]). Die Worte *τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον;* spricht hier erst der zweite Reiche aus. Das Hebräer-Evangelium ist aber darin schwerlich im Nachtheil, dass es die Anrede „guter Meister" nebst der betreffenden Antwort und die Frage, was man Gutes zu thun hat, um das Leben zu erhalten, noch auseinander hält. Es gewinnt ja einen strengern Fortschritt der Rede. Der so gestellten Frage entspricht die Antwort Jesu, Gesetz und

1) Vgl. Nr. 8.

2) Vgl. Matth. 4, 18 f. 8, 19—22. 28. 9, 27 f. 10, 2 f. 11, 2 (nach der LA. *δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*, welche wohl vorzuziehen ist), 20, 30. 21, 1. 2. f. 28, 1.

3) Vgl. Marc. 10, 17. 18, Luc. 18, 18. 19. Der bei Matth. 19, 16. 17 von der neuern Textkritik vorgezogene Wortlaut *Διδάσκαλε, τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ Τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθὸς* ist überhaupt vor Origenes gar nicht nachzuweisen. Die ältesten Zeugen, welche doch hauptsächlich auf Matthäus oder ein ihm verwandtes Evangelium zurückgehen, führen den Ausspruch noch weit einfacher und passender an. Justin Dial. c. 101 p. 328: *Λέγοντος αὐτῷ τινός· Διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο· Τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστὶν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*; Apol. I c. 16 p. 63 (mehr mit Marcus und Lucas übereinstimmend): *προσελθόντος αὐτῷ. τινὸς καὶ εἰπόντος Διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο λέγων· Οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ μόνος ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὰ πάντα.* Die Markosier bei Irenäus adv. haer. I, 20, 2: *τῷ εἰπόντι αὐτῷ· Διδάσκαλε ἀγαθέ, τὸν ἀληθῶς ἀγαθὸν θεὸν ὡμολογηκέναι εἰπόντα· Τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστὶν ἀγαθός, ὁ πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Die Naassener bei Orig. Philosoph. V, 7 p. 102: *τοῦτον εἶναι φησὶν*

Propheten, die beiden Haupttheile der ATlichen Religion[1]), zu erfüllen, ohne dass hier die Hauptgebote, wie Matth. 19, 18. 19, einzeln aufgezählt würden. Der Reiche meint in seiner Selbstgerechtigkeit, das alles schon erfüllt zu haben. Er wird dann, ohne Andeutung einer noch höhern Vollkommenheit (Matth. 19, 21), aufgefordert, seine ganze Habe den Armen auszutheilen und Jesu nachzufolgen. Da kratzt der Reiche missfällig seinen Kopf. Und Jesus zerstört nun seinerseits den Dünkel jener Selbstgerechtigkeit, indem er ihm die Nicht-Erfüllung des Gebots der Nächstenliebe (3 Mos. 19, 18) an seinen vielen darbenden Volksgenossen nachweist. Die Entäusserung von aller Habe erscheint also hier nicht als eine übergesetzliche Vollkommenheit, sondern als Erfüllung der gesetzlichen Nächstenliebe und als Folge der Theilnahme an der Besitzlosigkeit Jesu (Matth. 8, 20). Der Begriff des Nächsten ist noch ganz judaistisch auf die leiblichen Nachkommen Abraham's beschränkt[2]). Nachdem also dieser Reiche bewiesen hat, welches Hinderniss der Reichthum für die Erfüllung der gesetzlichen Nächstenliebe ist, wendet sich Jesus mit feierlicher Anrede an Simon (Petrus), welcher bei ihm sass[3]), und thut den bekannten Ausruf Matth. 19, 24,

ἀγαθὸν μόνον. καὶ περὶ τούτου λελέχθαι τὸ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος λεγόμενον· Τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Das εἷς ἐστιν ἀγαθός heben auch Valentinus (bei Clemens v. Alex. Strom. II c. 20, §. 114 p. 488) und Ptolemäos (Epi. ad Floram bei Epiphanius H. XXXIII, 7) nachdrücklich hervor. Und die clementinischen Homilien setzen in ihrer viermaligen Anführung dieses Ausspruchs (XVII, 4. XVIII, 1. 3. III, 57) den Wortlaut voraus: μή με λέγε (III, 57 λέγετε) ἀγαθόν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς εἷς ἐστιν, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. So wird wohl das Gespräch mit dem ersten Reichen in dem Hebräer-Evangelium und der ursprüngliche Wortlaut Matth. 19, 16. 17 herzustellen sein, vgl. meine Auseinandersetzung in den theol. Jahrb. 1857, S. 414 f.

1) Vgl. Matth. 5, 17. 7, 22. 22, 40. Röm. 3, 21 u. ö.

2) Was übrigens ganz zu Matth. 5, 43, auch zu 5, 22. 23. 27. 7, 3. 4. 5. 18, 15. 21 stimmt und von der Fassung Luc. 10, 29 f. gar nichts merken lässt.

3) Sehr unbillig bemerkt hier Franck a. a. O. S. 404: Man müsse gestehen, dass sowohl der Beisatz sedenti apud se (ähnlich der Wen-

wie schwer es sei, dass ein Reicher in das Himmelreich eingeht. Ist das nicht eine wohlgeordnete, in sich zusammenstimmende Darstellung?

13. Zu dem Hebräer-Evangelium wird es wohl gehören, wenn Hieronymus epi. 20 ad Damasum (Opp. I, 68) sagt: Denique Matthaeus, qui evangelium Hebraeo sermone conscripsit, ita posuit: Osanna Barrama, id est Osanna in excelsis. Mit Recht hat Anger l. l. p. 13 geurtheilt, dass diese Worte nur aus dem Hebräer-Evangelium geschöpft sein können, dessen Wortlaut für das *ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις* Matth. 21, 9 bei dem Einzuge in Jerusalem also noch erhalten ist. Der Ausdruck רמה oder רמא von der Höhe des Himmels ist unanstössig, wenn das Wort, wie Anger sagt, in dieser Bedeutung auch nur in der chaldäischen Paraphrase von Jer. 31, 15 nachzuweisen ist.

14. Bei der Rede über Schriftgelehrte und Pharisäer befreit das Hebräer-Evangelium von dem schwierigen „Sohne des Barachias.“ Hieronymus bemerkt zu Matth. 23, 35 (Opp. VII, 190): In evangelio, quo utuntur Nazareni, pro filio Barachiae filium Jojadae reperimus scriptum. Da hat man den Zacharias Sohn Jojada's, welcher nach dem letzten Buche des Alten Test. (2 Chron. 24, 30) auf Befehl des Königs Joas *ἐν αὐλῇ οἴκου κυρίου* gesteinigt ward[1]). Diejenigen Aus-

dung, welche im vierten Evangelium von Johannes gebraucht wird), als die feierliche Anrede: Simon fili Joanne bei diesem allgemeinen Spruche verdächtig ist. Durch jene Notiz solle der Vorzug des Petrus, des Apostels der Judenchristen, recht geflissentlich hervorgehoben werden; die vollständige Anrede aber bei einem Spruche, dem es an jeder persönlichen Beziehung fehlt, erscheine als gemacht. Ich dächte, den Vorzug des Petrus kann man nun einmal weder aus dem Hebräer- noch aus dem Matthäus-Evangelium hinwegschaffen, und die vollständige Anrede Simon's gehört zu der Feierlichkeit der Rede wie zur Unterscheidung von dem andern Apostel Simon (*ὁ κανανaῖος* oder *ζηλωτής*), und das Sitzen des Petrus stellt Jesum einfach als Lehrer (*διδάσκαλος*, wie er angeredet wird) dar, umgeben von dem Jüngerkreise.

1) Vgl. Joseph. Ant. IX, 8. 3.

leger, welche schon bei dem kanonischen Matthäus an diesen Zacharias denken wollen, haben keinen Grund, sich über das Hebräer-Evangelium zu beschweren.

15a. Zu Matth. 25, 30 bemerkt Eusebius[1]), *τὸ εἰς ἡμᾶς ἧκον ἑβραϊκοῖς χαρακτῆρσιν εὐαγγέλιον* richte die Drohung nicht gegen den, welcher das Talent verborgen (V. 24 f.), sondern *κατὰ τοῦ ἀσώτως ἐζηκότος*. Das Hebräer-Evangelium hat nämlich die drei Knechte in dem Gleichniss von den anvertrauten Talenten anders, als Matth. 25, 14 f., vertheilt. Eusebius sagt von demselben: *τρεῖς γὰρ δούλους περιεῖχε, τὸν μὲν καταφαγόντα τὴν ὕπαρξιν μετὰ πορνῶν καὶ αὐλητρίδων, τὸν δὲ πολλαπλασιάσαντα τὴν ἐργασίαν, τὸν δὲ κατακρύψαντα τὸ τάλαντον· εἶτα τὸν μὲν ἀποδεχθῆναι, τὸν δὲ μεμφθῆναι μόνον, τὸν δὲ συγκλεισθῆναι δεσμωτηρίῳ.* Also ein Knecht hat mit dem anvertrauten Talente Erwerb gemacht und wird anerkannt, einer hat sein Talent vergraben und wird bloss getadelt, dagegen wird der Knecht, welcher das Talent liederlich verprasst hat, in das Gefängniss geworfen. Hier sind die drei möglichen Fälle des Vermehrens, des blossen Erhaltens und des Vergeudens jedenfalls schärfer und vollständiger durchgeführt, als in dem kanonischen Matthäus-Evangelium, wo der letzte Fall ganz fehlt[2]), der erste aber in den beiden Knechten, welche, der eine 5, der andre 2, Talente erhalten haben, doppelt ausgeführt wird, desshalb schon der Knecht, welcher sein Talent nur vergraben hat, die schärfste Strafe erhalten muss.

---

1) In dem griechischen Texte der Theophanie, Nova patrum bibliotha T. IV, Rom. 1847, p. 155, worauf O. F. Fritzsche in der Monatsschrift des wissenschaftl. Vereins in Zürich 1856, S. 56 hingewiesen hat. Ich kann es hier jedoch nicht begreifen, wie Fritzsche „eine der vielen exegetischen Abenteuerlichkeiten des Eusebius" wahrnehmen kann in den Worten: *ἐπεὶ δὲ τὸ εἰς ἡμᾶς ἧκον ἑβραϊκοῖς χαρακτῆρσιν εὐαγγέλιον τὴν ἀπειλὴν οὐ κατὰ τοῦ ἀποκρύψαντος ἐπῆγεν, ἀλλὰ κατὰ τοῦ ἀσώτως ἐζηκότος· τρεῖς γὰρ δούλους κτλ.*

2) Nur der schlechte Knecht Matth. 24, 48 f., welcher isst und trinkt mit den Trunkenen, kann noch an diesen Fall erinnern,

b. Je eigenthümlicher dieses Gleichniss in dem Hebräer-Evangelium gehalten ist, desto wahrscheinlicher wird auch gerade hier das weitverbreitete Christus-Wort *Γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται* anzuschliessen sein[1]).

16. Bei der Einsetzung des Abendmahls Matth. 26, 26 f. soll Jakobus der Bruder des Herrn nach dem Hebräer-Evangelium gegenwärtig gewesen sein. Denn Hieronymus de vir. illustr. c. 2 theilt aus dem Hebräer-Evangelium mit, Jakobus, welchem der Auferstandene erschien, habe geschworen, se non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem Domini, donec videret eum resurgentem a mortuis. So bedenklich dieser Zug auch in geschichtlicher Hinsicht sein mag, so drückt er doch ganz die Gesinnung der palästinischen Urgemeinde aus, welche ihrem gefeierten Jakobus noch am Ende des Lebens Jesu seine spätere Stellung als Oberhaupt der Christenheit an der Spitze aller Apostel[2]) so viel als möglich anweisen wollte. Auch verräth sich ein gewisser Gegensatz gegen das Hinzutreten des Paulus als ebenbürtigen Apostels zu den Zwölfen[3]).

17. Aus der Verleugnung des Petrus ist uns in der genannten Handschrift zu Matth. 26, 74 (*τότε ἤρξατο κατα-*

---

1) Dieser Ausspruch findet sich in den clementinischen Homilien dreimal (II, 51. III, 50. XVIII, 20), in den apostolischen Constitutionen (III, 36 vgl. c. 37), bei dem Gnostiker Apelles (vgl. Epiphanius H. XLIV, 2), bei Clemens von Alex. (Strom. I c. 28 §. 177 p. 425, vgl. II c. 4 §. 15 p. 436, VI c. 10 §. 81 p. 780, VII c. 15 §. 90 p. 887), Origenes in Joh. T. XIX, 2 (Opp. IV, 283: *ἐντολὴν Ἰησοῦ λέγουσαν· Δόκιμοι τραπεζῖται γίνεσθε*), in Matth. T. XVII, 31 (Opp. III, 815 *ὁ κατὰ τὴν γραφὴν ὀνομαζόμενος δόκιμος τραπεζίτης*), bei Pamphilus (Apologia pro Origene praefat.) u. A., vgl. meine krit. Untersuch. S. 369.

2) Vgl. Gal. 2, 9. 12. 1 Kor. 15, 7. Clem. Recogn. I, 43. 68 (episcoporum princeps). 73 (archiepiscopus). IV, 35 (Hom. XI, 35). Epi. Petri ad Jac. und Contestatio Jacobi vor den clementin. Homilien.

3) Man vergleiche die Art, wie in den apostolischen Constitutionen (VI, 12, 1) Jakobus (II, 55, 2 mit Paulus) zu den Zwölfaposteln hinzugefügt wird.

θεματίζειν καὶ ὀμνύειν) die Randbemerkung erhalten: *τὸ ἰουδαϊκόν· Καὶ ἠρνήσατο καὶ ὤμοσεν καὶ κατηράσατο*, was wieder bereits auf eine griechische Uebersetzung des Hebräer-Evangelium hinweist.

18. Bei der Erzählung von der Reue des Verräthers Judas Matth. 27, 9 bemerkt Hieronymus z. d. St. über das (irrige) Citat aus Jeremias: Legi nuper in quodam hebraico volumine, quod Nazarenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Jeremiae apocryphum, in quo haec (Matth. 27, 9) ad verbum scripta reperi. Das irrige Schrift-Citat ist also entweder aus einer apokryphischen Schrift des Jeremias geflossen, oder auch in eine solche Schrift aufgenommen worden, freilich schwerlich aus dem Hebräer-Evangelium, von welchem Hieronymus hier nichts sagt.

19. Bei der Verurtheilung Jesu sagt Hieronymus zu Matth. 27, 16 (Opp. VII, 229) über Barabbas: Iste in evangelio quod scribitur iuxta Hebraeos f i l i u s m a g i s t r i e o r u m interpretatur, qui propter seditionem et homicidium fuerat condemnatus[1]). Er setzt also in dem Hebräer-Evangelium zwar nicht בַּר רַבְּהוֹן, wie man sprachlich richtig erwarten müsste, wohl aber בַּר רַבָּן, was er fälschlich so übersetzt, voraus. Das ist nun aber nicht etwa, wie man oft behauptet hat[2]), eine unmittelbare Wiedergabe des griechischen Accusativs *Βαραββᾶν*, also ein handgreifliches Zeichen von Uebersetzung aus dem Griechischen. Das Wort heisst vielmehr „Rabbinen-Sohn“ und ist, da „Vater“ nach Matth. 23, 9 ein Rabbinen-Name war, ganz gleichbedeutend mit בַּר אַבָּא,

---

1) Vgl. Marc. 15, 7: *ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος, οἵτινες ἐν τῇ στάσει φόνον πεποιήκεισαν.* Luc. 23, 19: *ὅστις ἦν διὰ στάσιν τινὰ γενομένην ἐν τῇ πόλει καὶ φόνον βληθεὶς ἐν τῇ φυλακῇ.*

2) So P a u l u s (theol.-exeget. Conservatorium I, S. 143), C r e d n e r (Beiträge zur Einleitung in die bibl. Schriften I, S. 405), d e W e t t e (Einleitung in das Neue Test. 6. Aufl. S. 102 f.), B l e e k (Beiträge zur Evangelien-Kritik S. 61 f., Einleitung in das Neue Test. S. 108), auch ich in m. Evangelien S. 117.

was dem kanonischen *Βαραββᾶς* zu Grunde liegt[1]). Der Ausdruck „Rabbinen-Sohn" lag aber jedenfalls am nächsten und stimmt auch am besten zu dem bedeutsamen Gegensatze Matth. 27, 17 von Jesus dem „Rabbinen-Sohn", dessen Freigebung die Juden begehrten, und Jesus, „der genannt wird Christus."

20. Zu Matth. 27, 51 bemerkt Hieronymus (Opp. VII, 236 sq.): In evangelio, cuius saepe fecimus mentionem, superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse atque divisum legimus. Ferner sagt er Epi. 120 ad Hedibiam (Opp. I, 831): In evangelio autem, quod hebraicis literis scriptum est, legimus, non velum templi scissum, sed superliminare templi mirae magnitudinis corruisse. Endlich schreibt er Epi. 18 ad Damasum (Opp. I, 53) über Jes. 6, 4: Quod autem sublatum est, inquit, superliminare, et domus impleta est fumo, signum est templi Judaici destruendi et incendendae universae Jerusalem, quam videmus nunc destructam. nonnulli vero in superioribus consentientes, in extrema parte dissentiunt. nam superliminare sublatum illo tempore praedicant, quando velum templi scissum est, et universa domus Israel erroris nube confusa. Vergleicht man den kanonischen Matthäus, so steht das Hebräer-Evangelium mindestens nicht im Nachtheile, wenn es bei dem Erdbeben, welches den Tod des Erlösers begleitete, die Oberschwelle des Tempels einstürzen lässt. Sollte das Zerreissen des Vorhangs bei dem kanonischen Matthäus, wie de Wette meinte, ein Sinnbild des durch Christum eröffneten freien Zutritts zu Gott sein (vgl. Hebr. 9, 8. 10, 19 f.), so wird der Einsturz der Oberschwelle des Tempels in einem Evangelium, welches den Vorhang des Allerheiligsten noch nicht zur Enthüllung für gläubige Heiden zerreissen lässt, immer schon die Erschütterung des

---

1) Vgl. Ewald, Gesch. Christus u. s. Zeit, 2. A. S. 480, welcher das Barrabban des Hebräer-Evang. für das Richtige erklärt, Reuss a. a. O. S. 186. Das Scholion des Anastasius v. Ant. oder Chrysostomus bei Tischendorf (ed. VII) zu Matth. 27, 16: *βαραββᾶς, ὅπερ ἑρμηνεύεται διδασκάλου υἱός.*

jüdischen Tempel-Cultus und der auf ihm beruhenden Hierarchie bedeuten.

21 a. Zu der Auferstehung Jesu gehört es, wenn Hieronymus de vir. illustr. c. 2 (Opp. II, 831 sq.) sagt: Evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in graecum latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes saepe utitur, post resurrectionem salvatoris refert:

Dominus autem quum dedisset sindonem suum (vgl. Matth. 27, 59) servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei (vgl. 1 Cor. 15, 7). iuraverat enim Jacobus, se non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem Domini (s. Nr. 16), donec videret eum resurgentem a mortuis. rursusque post paululum: Afferte, ait Dominus, mensam et panem. statimque additur: Tulit panem et benedixit ac fregit (vgl. Luc. 24, 30). et post dedit Jacobo Justo[1]) et dixit ei: Frater mi[2]), comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus.

Allerdings hat hier der Beiname des „Gerechten" für Jakobus schon einen spätern Geschmack. Allein die alterthümliche Grundlage dieses Berichts wird schon durch Paulus 1 Kor. 15, 7 bezeugt[3]). Eigenthümlich ist es, dass bei

1) Dem Jakobus wird hier schon der Beiname des Gerechten beigelegt, vgl. Hegesipp bei Eusebius KG. II, 23, 4 f., IV, 22, 4, Clemens v. Alex. in den Hypotyposen bei Eusebius KG. II, 1, 3. 4.

2) Offenbar im Sinne eines leiblichen Bruders, vgl. Nr. 2a und meine Erörterung in der Zeitschr. f. w. Th. 1860, II, S. 113 Anm.

3) Da Jakobus seit dem Abschiedsmahle bis zur Wiedererscheinung des Auferstandenen kein Brod gegessen haben soll, so bestätigt auch das Hebräer-Evangelium die *τρίτη ἡμέρα* als den Tag der Auferstehung. Wie es sich auch mit dem äusserlich Thatsächlichen der Auferstehung verhalten mag, darauf hat L. Paul (die geschichtliche Beglaubigung einer realen Auferstehung Christi, in dieser Zeitschr. 1863, III, S. 306) mit allem Recht hingewiesen, dass die *τρίτη ἡμέρα*, welche auch durch die uralte Feier des Sonntags (1 Kor. 16, 2. Offbg. Joh. 1, 10. Barnab. epi. c. 15, Plinius epi. X, 97, Justin Apol. I, c. 67) beglaubigt wird, schon bei Paulus 1 Kor. 15, 3 f. als allgemein anerkannt vorausgesetzt wird. Und diese nachdrückliche Hinweisung ist in jedem Falle ein anerkennungswerthes Verdienst seiner Arbeit.

der Grabwache ein Knecht des jüdischen Hochpriesters vorausgesetzt wird.

b. Zu der Auferstehungsgeschichte gehört auch noch die eigenthümliche Angabe des Ignatius-Briefs ad Smyrn. c. 3: *ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν* (vgl. 1 Kor. 15, 5), *ἔφη αὐτοῖς· Λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον. καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν, κρατηθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι. διὰ τοῦτο καὶ θανάτου κατεφρόνησαν, ηὑρέθησαν δὲ ὑπὲρ θάνατον. μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός; καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί.*

Bei aller Verwandtschaft mit Luc. 24, 36 f. Joh. 20, 24 f. ist dieser Bericht doch so eigenthümlich, dass schon Eusebius nicht wusste, woher er geschöpft sei[1]). Hieronymus hat die Quelle aufgefunden in seinem nazaräischen Evangelium[2]), welches gerade hier nicht einmal allein steht[3]).

Von dem Hebräer-Evangelium, gewiss in einer griechischen Uebersetzung, ist uns noch eine Angabe des Umfangs erhalten. In der Stichometrie des Nikephoros[4]) er-

1) KG. III, 36, 11 über Ignatius: *ὁ δ' αὐτὸς Σμυρναίοις γράφων οὐκ οἶδ' ὁπόθεν ῥητοῖς συγκέχρηται, τοιαῦτά τινα περὶ Χριστοῦ διεξιών· Ἐγὼ δὲ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν κτλ.* Eusebius hat das Hebräer-Evangelium wohl gekannt, aber gerade hier nicht im Gedächtniss gehabt.

2) De vir. illustr. c. 16 (Opp. II, 855): Ignatius scripsit — epistolam — ad Polycarpum (den Bischof von Smyrna), — in qua et de evangelio, quod nuper a me translatum est, super persona Christi ponit testimonium dicens: Ego vero et post resurrectionem etc. In Jes. l. XVIII prol. (Opp. IV, 770): Quum enim Apostoli eum putarent spiritum, vel iuxta evangelium, quod Hebraeorum lectitant Nazaraei, incorporale daemonium, dixit eis: Quid turbati estis etc. (Luc. 24, 38 sq.).

3) Vgl. Origenes de princ. prooem. c. 8 p. 49: ex illo libello, qui Petri doctrina (*Κήρυγμα Πέτρου*) appellatur, ubi Salvator videtur ad discipulos dicere: Non sum daemonium incorporeum.

4) Abgedruckt in Credner's Geschichte des NTlichen Kanon S. 242 f.

scheint unter den Antilegomenen des Neuen Test. das *Εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους* mit 2200 Stichen neben der Apokalypse des Johannes mit 1400, dem Briefe des Barnabas mit 1360 Stichen. Nach diesem Verzeichniss war das Hebräer-Evangelium zwar umfangreicher, als das Marcus-Evangelium mit 2000 Stichen, aber kleiner als das kanonische Matthäus-Evangelium mit 2500 Stichen[1]). Vergleichen wir es mit diesem letztgenannten Evangelium nach dem Inhalte, so weit es noch möglich ist, so hat das Hebräer-Evangelium jedenfalls eine innere Einheit und nichts von jenem Zwiespalte judaistisch-particularistischer und ethnisch-universalistischer Bestandtheile gehabt, welcher an dem kanonischen Matthäus-Evangelium für jeden, der da sehen kann und will, unverkennbar hervortritt. Wir begreifen es daher vollkommen, dass das Hebräer-Evangelium nicht nur von alten Kirchenlehrern, wie Papias (s. Nr. 11) und Hegesippus[2]), sondern auch von Clemens von Alexandrien (s. Nr. 7. 15[b].), Origenes (s. Nr. 9. 12. 15[b].) und Eusebius (s. Nr. 5. 11. 15[a.b.]) nebenbei benutzt, immer mit Achtung behandelt, ja meistens für die hebräische Urschrift des Matthäus gehalten werden konnte[3]).

II. Das Petrus-Evangelium.

Die Nazaräer erscheinen uns bei Theodoret haer. fab. II, 2 auch als *τῷ καλουμένῳ κατὰ Πέτρον εὐαγγελίῳ χρώμενοι.* Diese Angabe ist zwar oft bezweifelt worden, kann aber richtig sein. Das Petrus-Evangelium war wirklich eine ziemlich

1) Am nächsten steht das Hebräer-Evangelium an Umfang dem Johannes-Evangelium mit 2300 Stichen.

2) Eusebius KG. IV, 22, 8 sagt über Hegesippus: *ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι.*

3) S. o. S. 350 f., auch von denjenigen Kirchenlehrern, welche das ältere Hebräer-Evangelium ohne weiteres als das hebräische Evangelium des Matthäus bezeichnen. Noch Eusebius KG. III, 25, 5 und die Stichometrie des Nikephoros (bei Credner a. a. O.) stellen das Hebräer-Evangelium bloss unter die Antilegomena, nicht unter die Apokryphen des Neuen Test.

alte Schrift, deren Verhältniss zu dem Hebräer-Evangelium aus einer entscheidenden Hauptsache zu erkennen ist. Die Geburt Jesu aus einer Jungfrau, von welcher das Hebräer-Evangelium noch nichts weiss, ist in dem Petrus-Evangelium schon über die Darstellung des kanonischen Matthäus hinaus gesteigert worden.

Die Meinung, dass die Brüder Jesu, welche das ältere Hebräer-Evangelium noch im strengsten Sinne festhielt, nicht von der Maria, sondern von einer frühern Ehefrau Joseph's geboren seien, führt Origenes ausdrücklich auf das Petrus-Evangelium und auf ein Buch des Jakobus, die Grundschrift unsers Protevangelium Jacobi, zurück[1]). Das Petrus-Evangelium ging also schon hinaus über Jesum als erstgeborenen Sohn der Maria[2]), indem es ihn als ihren einzigen Sohn gefasst zu haben scheint. Mit der Ableitung der Brüder Jesu aus einer frühern Ehe Joseph's hing zusammen erstlich, weil Jesus, auch wenn Joseph zum blossen Schein-Gemahl der Maria gemacht war, doch immer noch David's Sohn bleiben musste, das davidische Geschlecht der Maria, welches das Prot evangelium Jacobi c. 10, Justin, Irenäus, Tertullian u. A. ausdrücklich aussagen[3]). Zweitens hing mit jener Meinung zusammen die Annahme einer auch nach der Geburt Jesu fortbestehenden Jungfrauschaft der Maria, wie das Protev. Jac. c. 19 und Clemens von Alexandrien[4]) ebenso bestimmt angeben. Wie es auch mit dem Verhältniss Justin's zu dem Petrus Evangelium stehen mag, auf alle Fälle sehen wir in demselben den Keim einer Ansicht über die menschlichen Verhältnisse Jesu, deren weitere Verbreitung sich seit der

---

1) In Matth. T. X c. 17 (Opp. III, 462): *Τοὺς δὲ ἀδελφοὺς Ἰησοῦ φασί τινες εἶναι, ἐκ παραδόσεως ὁρμώμενοι τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου ἢ τῆς βίβλου Ἰακώβου, υἱοὺς Ἰωσὴφ ἐκ προτέρας γυναικὸς συνῳκηκυίας αὐτῷ πρὸ τῆς Μαρίας.*

2) Matth. 1, 25, wo die rec. *τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον* gewiss mit Unrecht von Tischendorf aufgegeben ist, und Luc. 2, 7.

3) Vgl. m. krit. Untersuchungen S. 140. 156.

4) Strom. VII c. 16, §. 93 p. 889 sq.

Mitte des zweiten Jahrhunderts verfolgen lässt. So sehr nun aber diese Ansicht auch auf der einen Seite in der rechtgläubigen Kirche Eingang fand, so musste sie doch nach der andern Seite hin auch mit dem herrschenden Bewusstsein der Kirche in Streit gerathen. Der Erlöser ward hier ja noch mehr, als es schon durch die vaterlose Erzeugung geschah, aus menschlichen Familien-Verhältnissen herausgerissen. Wie keinen menschlichen Vater, so hat er auch keine menschlichen Geschwister mehr. Das war Nahrung für den eigentlichen Doketismus. Es ist also wohl begreiflich, dass Serapion als Bischof von Antiochien (seit 190 u. Z.) den kirchlichen Gebrauch des Petrus-Evangelium, welchen er der Gemeinde zu Rhossos in Kilikien anfangs noch gestattet hatte, zuletzt ganz untersagen musste, weil dieses, sonst meist unanstössige, Evangelium dem Doketismus Vorschub leistete[1]). Eusebius stellt das nach Petrus genannte Evangelium dann schon ganz unter die diesem Apostel untergeschobenen Schriften, aus welchen weder ein älterer noch ein gegenwärtiger kirchlicher Schriftsteller Zeugnisse entlehnt habe[2]). Diese Behauptung ist jedoch bei dem Petrus-Evangelium übertrieben. Dasselbe steht auch mit seinem doketischen Zuge weder der urchristlichen Evangelien-Bildung überhaupt, noch insbesondere der judenchristlichen so fern, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Gerade in dem bezeichnenden Zuge, dass dieses Evangelium Jesu seine Geschwister nahm, schliesst sich das Hebräer-Evangelium der Ebioniten, welches Epiphanius beschreibt, weiter an.

1) Vgl. Serapion bei Eusebius KG. VI, 12, 3—6, wo es zuletzt heisst: *ἐδυνήθημεν γὰρ παρ' ἄλλων τῶν ἀσκησάντων αὐτὸ τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον, τουτέστι παρὰ τῶν διαδόχων τῶν καταρξαμένων αὐτοῦ, οὓς Δοκητὰς καλοῦμεν (τὰ γὰρ φρονήματα τὰ πλείονα ἐκείνων ἐστὶ τῆς διδασκαλίας), χρησάμενοι παρ' αὐτῶν, διελθεῖν καὶ εὑρεῖν τὰ μὲν πλείονα τοῦ ὀρθοῦ λόγου τοῦ σωτῆρος, τινὰ δὲ προσδιεσταλμένα, ἃ καὶ ὑπετάξαμεν ὑμῖν.*

2) KG. III, 3, 2 vgl. 25, 6. Danach stellt Hieronymus de vir. illustr. c. 1 dieses Evangelium unter die Apokryphen.

III. Das Hebräer-Evangelium der Ebioniten.

Die Ebioniten des Epiphanius sind über die ursprüngliche Lehre Ebion's, d. h. des Ebionismus, Jesus sei ein Sohn Joseph's und der Maria, zum Theil schon so weit fortgeschritten, dass sie Jesum weit über die gewöhnliche Menschheit erhoben, sei es als den Urmenschen Adam, sei es als einen ganz überirdischen Geist[1]). Das Gepräge dieses Fortschritts, welcher ein merkwürdiges Seitenstück zu dem Fortschritt der kanonischen Evangelien von dem Matthäus-Evangelium mit seinem rein menschlichen Christus zu dem Johannes-Evangelium mit seinem rein übermenschlichen Christus ist, trägt ganz unverkennbar das Evangelium der Ebioniten.

Das Evangelium der Ebioniten behielt, ungeachtet seiner griechischen Abfassung, den Namen *καθ' Ἑβραίους*. Ebenso hiess es immer noch gleicherweise nach den Aposteln überhaupt (secundum XII Apostolos), wie nach Matthäus insbesondre. Das erhellt schon aus dem Eingange.

1. Das eigenthümliche Proömion dieses Evangelium theilt Epiphanius H. XXX, 13 so mit: *ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ (ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσιν) ἐμφέρεται ὅτι Ἐγένετο τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς, καὶ αὐτὸς ὢν ἐτῶν τριάκοντα* (vgl. Luc. 3, 23) *ἐξ*

1) Vgl. Epiphanius H. XXX, 2: *τὰ πρῶτα δὲ ἐκ παρατριβῆς καὶ σπέρματος ἀνδρός, τουτέστι τοῦ Ἰωσήφ, τὸν Χριστὸν γεγεννῆσθαι ἔλεγον.* c. 3: *καὶ τὸ μὲν πρῶτον οὗτος ὁ Ἐβίων, ὡς ἔφην, Χριστὸν ἐκ σπέρματος ἀνδρός, τουτέστι τοῦ Ἰωσήφ, ὡρίζετο. ἐκ χρόνου δέ τινος καὶ δεῦρο οἱ αὐτοῦ ὡς εἰς ἀσύστατον καὶ ἀμήχανον τρέψαντες τὸν ἴδιον νοῦν ἄλλοι ἄλλως παρ' αὐτοῖς περὶ Χριστοῦ διηγοῦνται. — — τινὲς γὰρ ἐξ αὐτῶν καὶ Ἀδὰμ τὸν Χριστὸν λέγουσιν εἶναι τὸν πρῶτον πλασθέντα καὶ ἐμφυσηθέντα ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιπνοίας. ἄλλοι δὲ ἐν αὐτοῖς λέγουσιν ἄνωθεν μὲν ὄντα, πρὸ πάντων δὲ αὐτὸν κτισθέντα πνεῦμα ὄντα καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα, πάντων τε κυριεύοντα, καὶ Χριστὸν λέγεσθαι, τὸν ἐκεῖσε δὲ αἰῶνα κεκληρῶσθαι,* vgl. c. 16.

ελέξατο ἡμᾶς[1]). *Καὶ ἐλθὼν εἰς Καφαρναοὺμ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος τοῦ ἐπικληθέντος Πέτρου* (vgl. Matth. 8, 5. 14), *καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εἶπε· Παρερχόμενος παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος*[2]) *ἐξελεξάμην Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον, υἱοὺς Ζεβεδαίου, καὶ Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν* (vgl. Matth. 4, 18 f.) *καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν ζηλωτὴν*[3]) *καὶ Ἰούδαν τὸν Ἰσκαριώτην καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον*[4]) *καθεζόμενον ἐπὶ τοῦ τελωνίου ἐκάλεσα καὶ ἠκολούθησάς μοι* (vgl. Matth. 9, 9). *ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους* (vgl. Matth. 10, 2) *εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ*[5]).

Epiphanius, welcher hier jedenfalls vier Apostel ausgelassen hat, bricht ab, ohne den Auftrag zum Schreiben dieses Evangelium mitzutheilen. Nur als ein Proömion des Ganzen, welches freilich von vorn herein jeden Schein höherer Ursprünglichkeit zerstört, werden sich die angeführten Worte auffassen lassen[6]). Die Bestimmung der Apostel, deren Zwölfzahl von vorn herein den Paulus ausschliesst, für die 12 Stämme Israels passt ebensowohl zu dem Namen *καθ' Ἑβραίους* als zu dem Namen secundum (XII) Apostolos.

1) Die 12 Apostel als Gesammt-Verfasser dieses Evangelium.

2) Spätere Bezeichnung des galiläischen Sees wie Ev. Joh. 6, 1. 21, 1.

3) Der alte Beiname *καναναῖος* (Matth. 10, 4. Marc. 3, 18), Cananaeus (Clem. Recogn. I, 60) ist hier schon griechisch übersetzt wie Luc. 6, 15. Apg. 1, 13.

4) Matthäus wird besonders angeredet als eigentlicher Verfasser des Evangelium.

5) Sehr ähnlich sagt von den Aposteln der Brief des Barnabas c. 8: *οἷς ἔδωκε τοῦ εὐαγγελίου τὴν ἐξουσίαν, οὖσι δεκαδύο εἰς μαρτύριον τῶν φυλῶν, ὅτι δεκαδύο αἱ φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ, εἰς τὸ κηρύσσειν.* Auch das (antijudaistische) *Κήρυγμα Πέτρου* lässt Jesum zu den Aposteln etwas ähnliches sagen, nur erst nach der Auferstehung, vgl. Clemens v. Alex. Strom. VI c. 6, §. 48, p. 764 sq.: *αὐτίκα ἐν τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ κύριός φησι πρὸς τοὺς μαθητὰς μετὰ τὴν ἀνάστασιν· Ἐξελεξάμην ὑμᾶς δώδεκα μαθητάς, κρίνας ἀξίους ἐμοῦ.*

6) Daher wird man schwerlich mit Franck a. a. O. S. 402 sagen dürfen: im Hause Simon's werde „noch einmal" die förmliche Berufung und Bestellung der Jünger als Apostel vorgenommen.

2. Nach diesem merkwürdigen Eingange fährt Epiphanius weiter fort: *καὶ ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων, καὶ ἐξῆλθον πρὸς αὐτὸν Φαρισαῖοι καὶ ἐβαπτίσθησαν, καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα, καὶ εἶχεν ὁ Ἰωάννης ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ. καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ, φησί, μέλι ἄγριον, οὗ ἡ γεῦσις ἦν τοῦ μάννα, ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ.* Das Letzte ist offenbar eine Veränderung der *ἀκρίδες* Matth. 3, 4, welche Epiphanius mit folgenden Worten hervorhebt: *ἵνα δῆθεν μεταστρέψωσι τῆς ἀληθείας τὸν λόγον εἰς ψεῦδος, καὶ ἀντὶ ἀκρίδων ποιήσωσιν ἐγκρίδας ἐν μέλιτι*[1]). Das ebionitische Evangelium, welches hier seine Abhängigkeit von dem griechischen Matthäus und seine griechische Abfassung deutlich verräth, drückt gleich anfangs seinen essäischen Abscheu vor thierischer Speise[2]) aus und stellt die Speise des Johannes ganz nach Art des ATlichen Manna dar[3]). Uebrigens fährt Epiphanius gleich fort, den eigentlichen Anfang dieses Evangelium noch genauer anzugeben. Der menschliche Stammbaum Jesu Matth. 1, 1—17, aus welchem Kerinth und Karpokrates noch die übernatürliche Erzeugung Jesu bestreiten konnten[4]), fehlte bei den Ebioniten schon ganz. Die evangelische Erzählung fing hier vielmehr so an, wie Epiphanius weiter angiebt: *ἡ δὲ ἀρχὴ τοῦ παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίου ἔχει ὅτι Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἦλθεν Ἰωάννης βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας*[5]). *ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ, ὃς ἐλέγετο εἶναι ἐκ γένους Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως, παῖς*

1) So sagt Epiphanius, allerdings in Uebereinstimmung mit 4 Mos. 11, 8 (s. u. Anm. 3), aber offenbar mit Rücksicht auf das vorhergehende *μέλι ἄγριον*, so dass man den vorhergehenden Wortlaut des Hebräer-Evangelium nicht etwa in *ὡς ἐγκρὶς ἐν μέλιτι* umändern darf.

2) Vgl. m. jüd. Apokalyptik S. 265.

3) Vgl. 2 Mos. 16, 31 LXX: *τὸ δὲ γεῦμα αὐτοῦ ὡς ἐγκρὶς ἐν μέλιτι*, 4 Mos. 11, 8 *ὡσεὶ γεῦμα ἐγκρὶς ἐξ ἐλαίου.*

4) S. o. S. 353 Anm. 5.

5) Vgl. das Hebr.-Ev. der Naz. Nr. 2a., Luc. 3, 3. Apg. 13, 24. 19, 4, auch Clem. Rec. I, 39.

Ζαχαρίου καὶ Ἐλισάβετ (vgl. Luc. 1, 5), *καὶ ἐξήρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντες*. Ganz derselbe Anfang erhellt auch aus der fernern Angabe des Epiphanius H. XXX, 14: *παρακόψαντες γὰρ τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προειρήκαμεν, λέγοντες ὅτι Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας, ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα, ἦλθέ τις Ἰωάννης ὀνόματι βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ καὶ τὰ ἑξῆς*.

Die beiden letzten Angaben stehen nicht etwa, wie man wohl gemeint hat, mit der ersten in Widerspruch, sondern ergänzen dieselbe. Der Anfang des ebionitischen Evangelium wird etwa so herzustellen sein: *Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας, ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα* (vgl. Luc. 3, 2) *ἦλθέ τις Ἰωάννης ὀνόματι, ὃς ἐλέγετο εἶναι ἐκ γένους Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου καὶ Ἐλισάβετ, βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ· καὶ ἐξῆλθον πρὸς αὐτὸν Φαρισαῖοι καὶ ἐβαπτίσθησαν, καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα. καὶ εἶχεν ὁ Ἰωάννης ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ. καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ μέλι ἄγριον, οὗ ἡ γεῦσις ἦν τοῦ μάννα, ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ*.

Die Umsetzung der *ἀκρίδες* in *ἐγκρίδες* beweist freilich den griechischen Ursprung dieses Textes und die essäische Steigerung dieses Judenchristenthums. Die Angabe über das priesterliche Geschlecht und die Eltern des Täufers ist ganz übereinstimmend mit Luc. 1, 5, wo wir auch die Tage des Herodes auffinden [1]). Ueberspringt also der kanonische Matthäus 3, 1 mit *ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστής* fast einen Zeitraum von 30 Jahren, nämlich seit der Herrschaft des Archelaus (welche im J. 6 u. Z. aufhörte) bis zu dem Auftreten des Täufers (um 30 u. Z.), so überträgt das Evangelium der Ebioniten „die Tage des Kö-

1) Luc. 1, 5: *ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἱερεύς τις ὀνόματι Ζαχαρίας ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά, καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρών, καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Ἐλισάβετ.*

nigs Herodes", welche höchstens auf die Geburt des Johannes zutreffen, auf dessen Hervortreten, was kein Zeichen höherer Ursprünglichkeit ist.

3. Den Taufbericht giebt Epiphanius H. XXX; 13 so wieder: *καὶ μετὰ τὸ εἰπεῖν πολλὰ ἐπιφέρει ὅτι τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου, καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν*[1]. *καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα Σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. καὶ πάλιν Ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*[2]. *καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα*[3]. *ὃν* (ὅ?) *ἰδών, φησίν, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ Σὺ τίς εἶ, κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτὸν Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν ηὐδόκησα* (vgl. Matth. 3, 17). *καὶ τότε, φησίν, ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε Δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον. ὁ δὲ ἐκώλυσεν αὐτὸν λέγων Ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα* (vgl. Matth. 3, 15).

Dieser Taufbericht schliesst sich zunächst an den kanonischen Matthäus an, indem er mit Matth. 3, 16 nach dem Heraussteigen Jesu aus dem Wasser die Himmel sich öffnen und Jesum sehen lässt, wie der h. Geist in Tauben-Gestalt herabkommt. Es ist jedoch schon eine Steigerung, dass der Geist auch wirklich in Jesum eingeht. Die erste Himmels-

1) Vgl. a. a. O. c. 29, wo Epiphanius dem Ebion verwehrt zu sagen *ὅτι ὅτε ἦλθε τὸ πνεῦμα εἰς αὐτόν, Χριστὸς ἐγένετο*.

2) Die Himmelsstimme zunächst als Anrede an Jesum, wie in dem nazaräischen Evangelium (Nr. 2b), hier aber ziemlich gleichlautend mit Ps. 2, 7 LXX: *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*, wie Justin Dial. c. 88 p. 316 (zweimal) und c. 103 p. 331 (einmal) die Himmelsstimme genau anführt.

3) Dieselbe Feuer-Erscheinung, von welcher auch Justin Dial. c. 88 p. 315, nur vor dem Heraussteigen Jesu aus dem Wasser, redet. Eben so theilt der Tractatus de non iterando baptismo in Cyprian's Werken p. 142 aus der Praedicatio Pauli mit: item quum baptizaretur, ignem super aquam esse visum, quod in evangelio nullo est scriptum (s. o. S. 357, Anm. 1).

stimme, welche dann erschallt, ist eine mit Marc. 1, 11. Luc. 3, 22 gleichlautende Anrede an Jesum. Die zweite Himmelsstimme schliesst sich noch mehr an Ps. 2, 7 an und bezeichnet die Herabkunft des Geistes bei der Taufe ausdrücklich als die Erzeugung des Gottes-Sohns[1]), was ganz mit dem ältern Hebräer-Evangelium übereinstimmt. Darauf folgt die eigenthümliche Feuer-Erscheinung, welche nichts andres als die Herabkunft des Geistes bedeuten kann[2]). Nun erst lässt dieser Bericht den Täufer die höhere Würde Jesu erkennen und auf seine Frage: „wer bist du?" durch eine dritte Himmelsstimme, welche ziemlich mit Matth. 3, 17 übereinstimmt, Antwort erhalten. Wenn Johannes sich bei dem kanonischen Matthäus 3, 14 schon vorher geweigert hat, Jesum zu taufen, so will er sich hier hinterher von Jesu taufen lassen und erhält eine ähnliche Antwort wie Matth. 3, 15. Wie man auch über diese Berührung mit dem kanonischen Matthäus urtheilen möge, es ist doch im Allgemeinen passender, dass Johannes nicht schon vor der Taufe die höhere Würde Jesu erkennt, sondern erst nach den Erscheinungen bei der Taufe dieselbe ahnt. Und eine alterthümliche Grundlage des ganzen Berichts lässt sich auch nicht verkennen.

4. Dass die Berufung der vier ersten Jünger am galiläischen See Matth. 4, 18 f., ebenso des Matthäus (Matth. 9, 9), überhaupt aller 12 Apostel (Matth. 10, 2) nebst dem Einzuge Jesu in das Haus Simon's zu Kapernaum (Matth. 8,

1) Daher sagt Epiphanius a. a. O. c. 29 gegen die Ebioniten: *οὐκ ἄρα ψιλὸς ἄνθρωπος ἐγεννήθη Ἰησοῦς, οὐδὲ μετὰ τὸ τριακοστὸν ἔτος, μετὰ τὸ ἐλθεῖν εἰς αὐτὸν τὸ εἶδος τῆς περιστερᾶς, Ἰησοῦς καὶ Χριστὸς ἐκαλεῖτο.* Manche Ebioniten lehrten nach Epiphanius a. a. O. c. 3, der Geist, welcher bei der Taufe in Jesum kam, sei der Christus gewesen, welcher Christum (wie ein Gewand) anzog. Da konnte vollends Kerinth nach demselben Evangelium bei der Taufe den höhern Christus in den Menschen Jesus herabkommen lassen, s. o. S. 357 Anm. 1.

2) Vgl. m. krit. Untersuchungen S. 166 f., wozu ich noch hinzufüge Eusebius de paschate c. 4 (Nova patrum bibliotheca Tom. IV, p. 212): *δι' ὕδατός τε καὶ πυρὸς ἁγίου πνεύματος ἀναγεννηθέντες.*

5. 14) diesem Evangelium nicht fremd war, haben wir schon aus dem Proömion (Nr. 1) erfahren.

5. Aus der Bergrede, deren Vorhandensein schon von vorn herein zu vermuthen ist, wird Matth. 5, 25. 26 beglaubigt durch Karpokrates, dessen Anführung dieser Stelle, wie sie uns vorliegt[1]), freilich nicht genau ist. Die Bergrede scheint jedoch auch einen bezeichnenden Zusatz erhalten zu haben. Wenigstens schliesst sich das Christus-Wort, welches Epiphanius H. XXX, 16 aus dem Evangelium dieser Ebioniten (ὡς τὸ παρ' αὐτοῖς εὐαγγέλιον περιέχει) mittheilt, ὅτι ἦλθεν καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή, am besten an die Erklärungen Jesu über sein Verhältniss zu der ATlich-jüdischen Religion Matth. 5, 17 f. an. Das Opfer-Wesen, welches Matth. 5, 23. 24 noch als bestehend voraussetzt, wird in diesem Evangelium schon grundsätzlich verworfen, theils wegen der essäischen Grundsätze[2]), theils wegen der seitdem eingetretenen Zerstörung des Tempels[3]).

6. Aus dem Apostel-Katalog Matth. 10, 2—4 fehlen in dem Proömion (s. Nr. 1), wie es Epiphanius mittheilt, gewiss nur zufällig, die vier: Philippus und Bartholomäus, Thomas und Jakobus Alphäi. Lebbäos genannt Thaddäos heisst hier geradezu Thaddäos wie Marc. 3, 18, Simon ὁ καναναῖος, wie schon bemerkt ward, Simon ὁ ζηλωτής.

---

1) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 25, 4, Epiphanius H. XXVII, 5, auch Tertullian de anima c. 35. Ausserdem hat Karpokrates auch das Wort Matth. 5, 42 gemissbraucht (vgl. Clemens v. Alex. Strom III, c. 6 §. 54 p. 436) und Matth. 5, 25. 26 benutzt, vgl. Irenäus adv. haer. I, 25, 4, Epiphanius H. XXVII, 5.

2) Die Essäer verwarfen alle blutigen Opfer, vgl. Philo qu. omnis probus liber p. 457. Dasselbe bezeugt Epiphanius H. XIX, 3 auch von den Elkesaiten.

3) Ganz ebenso sagt der ebionitische Petrus Clem. Recogn. I, 39, Jesus habe als der wahre Prophet, qui eos (die Juden) primo per misericordiam Dei moneret cessare a sacrificiis, an die Stelle der Opfer die Taufe eingesetzt. Der ebionitischen Ansicht über die Verwerflichkeit der Opfer nähern sich auch die Constitutt. apost. VI, 22 noch an.

7. Auf den Ausspruch Matth. 10, 25 lässt Epiphanius sich gleichmässig die Anhänger Kerinth's und die Ebioniten berufen[1]).

8. Auf Matth. 12, 47—50 haben die Ebioniten zum Theil die Ansicht gestützt, dass Christus gar kein Mensch, sondern ein übermenschliches Wesen war, wobei sie keine Abweichung von dem kanonischen Wortlaute darbieten[2]).

9. Dass die Ebioniten einen Ausspruch wie Matth. 15, 24 für sich anführten, könnte man auch ohne die ausdrückliche Angabe des Origenes[3]) für so gut wie gewiss halten.

10. Bei der Einsetzung des Abendmahls kommt wieder der Essäismus dieser Ebioniten in's Spiel. Denselben giebt Epiphanius H. XXX, 22 eine Text-Verfälschung von Matth. 26, 27 f. schuld: *καὶ ἐποίησαν τοὺς μαθητὰς μὲν λέγοντας Ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι τὸ πάσχα φαγεῖν, καὶ αὐτὸν δῆθεν λέγοντα Μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν;* da sei, klagt Epiphanius, das *μή* eingeschwärzt. Jesus habe gesagt, was wir nur bei Luc. 22, 15 lesen: *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν.* So sagt sich der ebionitische Christus ausdrücklich los von dem Verlangen nach dem Genusse des geopferten Pascha-Lamms. Wie hier die Verwerfung aller blutigen Opfer (s. Nr. 5) zu Grunde liegt, so spricht sich in dem wei-

1) H. XXVIII, 5 von den Kerinthianern: *χρῶνται γὰρ τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἀπὸ μέρους καὶ οὐχὶ ὅλῳ, ἀλλὰ διὰ τὴν γενεαλογίαν τὴν ἔνσαρκον, καὶ ταύτην μαρτυρίαν φέρουσιν ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου, πάλιν λέγοντες ὅτι Ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ, ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος.* H. XXX, 26 von den Ebioniten: *φασὶ δὲ καὶ οὗτοι κατὰ τὸν ἐκείνων ληρώδη λόγον Ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ εἶναι ὡς ὁ διδάσκαλος* (auch c. 34). Dazu vgl. Tertullian adv. haer. c. 11 (de praescr. c. 48).

2) Epiphanius H. XXX, 14 sagt von den Ebioniten: *πάλιν δὲ ἀρνοῦνται εἶναι αὐτὸν ἄνθρωπον, δῆθεν ἀπὸ τοῦ λόγου οὗ εἴρηκεν ὁ σωτὴρ ἐν τῷ ἀναγγελῆναι αὐτὸν ὅτι Ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἔξω ἑστήκασιν, ὅτι Τίς μου ἐστι μήτηρ καὶ ἀδελφοί; καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπὶ τοὺς μαθητὰς ἔφη Οὗτοί εἰσιν· οἱ ἀδελφοί μου καὶ ἡ μήτηρ, καὶ ἀδελφοὶ οἱ ποιοῦντες τὰ θελήματα τοῦ πατρός μου.*

3) De princ. IV, 22, p. 183.

tern Zusatze *κρέας*, welchen Epiphanius zu rügen vergessen hat, der essäische Abscheu gegen den Fleisch-Genuss aus, welcher unter den Ebioniten weit verbreitet war[1]).

Der Tilgung einer menschlichen Abstammung Jesu geht in diesem Evangelium, welches ausser dem griechischen Matthäus- auch schon das paulinische Lucas-Evangelium benutzt hat, die Verabscheuung alles fleischlichen Genusses zur Seite. Der Fortschritt der kanonischen Evangelien von der rein menschlichen Christus-Gestalt des Matthäus zu dem übermenschlichen Christus des Johannes-Evangelisten hat sein merkwürdiges Gegenbild an der nachgewiesenen Fortbildung des judenchristlichen Evangelium. Und blicken wir zurück auf die verschiedenen Wandlungen des Matthäus-Evangelium, innerhalb wie ausserhalb unsers Kanons, bedenken wir die verschiedenen griechischen Uebersetzungen und Ueberarbeitungen der hebräischen Grundschrift: so begreifen wir vollends, wie Papias, mindestens mit dem kanonischen Matthäus-Evangelium und dem aramäischen Hebräer-Evangelium bekannt, sagen konnte: *Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* Sollte das kanonische Matthäus-Evangelium aber eine freie Uebersetzung des alten Evangelium der Hebräer, eine griechische Ueberarbeitung für die dem urapostolischen Gemeinde-Verbande zugehörenden Heidenchristen sein, so brauchen wir nicht ganz mit Hieronymus von dem für Judenchristen hebräisch geschriebenen Evangelium des Matthäus zu sagen: quod quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est, sondern haben wenigstens in der Zeitlage alsbald nach dem jüdischen Kriege und der Zerstörung Jerusalems die Entstehungszeit dieser griechischen Bearbeitung mit Sicherheit erkannt[2]).

---

1) Vgl. Epiphanius H. XXX, 15. 19 über die Ebioniten, H. XIX, 3. LIII, 1 über Elkesaiten und Sampsäer, auch Clem. Hom. VIII, 15.

2) Vgl. meine Evangelien S. 116 f.

Mir selbst ist es bei dieser Untersuchung über das Evangelium der Judenchristen wider Erwarten so vorgekommen, als könnte das altehrwürdige Hebräer-Evangelium, da die Schleiermacher'sche Hypothese einer hebräischen Reden-Sammlung des Matthäus und eines Ur-Marcus ihren Lauf vollendet hat und sichtlich zu Ende geht[1]), in der Evangelien-Forschung wieder zu ähnlichen Ehren kommen, wie bei alten Kirchenvätern, und in der neuern Zeit seit Lessing bis auf Baur, oder als habe Volkmar[2]) zu vorschnell den Stab gebrochen in dem merkwürdigen Urtheile über die Baur'sche Kritik: woher die evangelischen Wunder kommen, erfahre man hier so wenig wie bei Strauss, auf dessen Mythen-Ansicht es schliesslich hinauskomme, und die Wunder fallen auch hier noch vom Himmel, mit dem einzigen Unterschied, dass nun von eigenen Wundern im Marcus-, Lucas- und Johannes-Evangelium nicht mehr die Rede sei, sondern von Wundern der Tradition, die sich im alten Hebräer-, dann im Matthäus-Buche niedergeschlagen haben. Die griechische Urschrift unsers kanonischen Matthäus-Evangelium, welche ich nachgewiesen zu haben glaube, verträgt sich am Ende friedlich mit der hebräischen Urschrift der Judenchristen.

---

1) Diesen Sachverhalt glaube ich in dem vorigen Hefte dieser Zeitschrift S. 311 f. an dem mühevollen Buche Holtzmann's, welches nun auch von Weisse und Hrn. H. in der Prot. KZtg. 1863, Nr. 23. 24 mit rauschendem Beifalle begrüsst worden ist, nachgewiesen zu haben. Der Ur-Marcus und die Logia des Matthäus werden auch dem „Leben Jesu" des berühmten E. Renan (deutsch von L. Eichler, Berlin 1864, S. 14 f.), bei allem sonst Lobenswerthen, schwerlich zur Zierde gereichen.

2) In dem Buche über die Religion Jesu (Leipz. 1857) S. 550, welches nach so langen Irrgängen der Hypothesen-Kritik endlich die „absolute Kritik" offenbaren sollte.

XVII.

Schleiermacher und die Auferstehung Jesu.

Ein Beitrag zur Würdigung der Schleiermacher'schen Theologie

von

David Friedrich Strauss.

Das Flattisch-Süskind'sche Magazin war seiner Zeit eine höchst respectable theologische Zeitschrift. Der alte Flatt war ein gelehrter, sein Fortsetzer Süskind ein scharfsinniger und resoluter Mann, und auch unter den übrigen Mitarbeitern befanden sich — man darf nur an Ernst Bengel denken — tüchtige Kräfte. Schade, dass die Bildung der jetzigen Theologengeneration nicht mehr in die Zeiten dieses Journals hinaufreicht; es wäre allerlei aus ihm zu lernen. Wenn sonst nichts, doch dieses, dass Manches schon alt und längst verbraucht ist, was die heutige Apologetik für ihre gestrige Entdeckung und für ein unüberwindliches Kriegsgeräthe hält.

Dass der Apostel Paulus der Auferstehung Jesu am dritten Tage als einer ihm zugekommenen und von ihm weiter gegebenen Ueberlieferung gedenkt, das liegt in der bekannten Stelle seines ersten Briefs an die Korinthier aller Welt vor; nun aber erfahren wir, dass auch schon Petrus, der Augenzeuge, von einer Auferstehung Jesu am dritten Tage gesprochen habe[1]). Ei wo? In einem seiner angeblichen

1) L. Paul, geschichtliche Beglaubigung einer realen Auferstehung Christi. In dieser Zeitschrift, 1863, Heft II, S. 182 f. III, 297 f.

Briefe? in einer der Reden, die ihm der Verfasser der Apostelgeschichte in den Mund legt? Nein, sondern Paulus soll es sein, der den dritten Tag als die Aussage des Petrus hervorhebe. Wir sehen die einzige Stelle nach, wo überhaupt Paulus mit Bezug auf die Auferstehung Jesu von Petrus spricht, 1 Kor. 15, 4 f., und können etwas der Art nicht entdecken. Paulus sagt hier wohl, es sei ihm überliefert worden, dass Christus am dritten Tage auferstanden sei nach der Schrift, es sei ihm auch überliefert worden, dass er dem Petrus erschienen sei, und davon mag ihm das Letztere von Petrus selbst erzählt oder bestätigt worden sein, obwohl Paulus es nicht sagt; dass aber auch die Zeitbestimmung mit den drei Tagen ihm von Petrus an die Hand gegeben gewesen, wo steht denn das und woraus ist es zu erschliessen? „Als Paulus, erzählt der Apologet (S. 306), aus dem Munde des Petrus die ihm zu Theil gewordene Christophanie hörte, sollte ihm damit von Petrus eine Bestätigung für das ἐγήγερται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ gegeben werden.“ Aus welchen geheimen Quellen Herrn Dr. Paul die Kunde von dieser Absicht kommt, können wir freilich nicht wissen. Die Quelle wird einfach sein Wunsch sein, das Zeugniss eines Urapostels auch für die kurze Zeitfrist zu gewinnen, innerhalb deren eine Umstimmung der Jünger, wie sie zur Produktion der Vorstellung von Jesu Auferstehung erforderlich war, als undenkbar erscheinen soll. So weit unsre Kenntniss reicht, können wir nur sagen: was Petrus beabsichtigt haben muss, wenn er dem Paulus von der ihm gewordenen Christuserscheinung erzählte, ist die Bestätigung des ἐγήγερται, des Factums der Wiederbelebung des Gekreuzigten; für die Zeitbestimmung des dritten Tages war seine Erzählung nur in dem Falle beweisend, wenn sich ihm Christus schon am gleichen Tage gezeigt hatte; davon fehlt aber in den Worten des Paulus jede Andeutung. Doch der Apologet traut seiner Behauptung selber nicht, und setzt daher den Fall, Petrus habe es nicht selbst gesagt, dass der Herr gerade am dritten Tage auferstanden sei. Aber wenn nun, wie doch die Er-

wähnung bei Paulus jedenfalls beweist, noch zu Petri Lebzeiten die Ueberlieferung von diesem dritten Tag entstand, und er wusste, dass sie auf Irrthum beruhte, „wie konnte er, fragt der Apologet, eine so falsche Angabe sich verbreiten lassen? wie konnte er z. B. den Paulus bei seinem Glauben lassen: *ὅτι ἐγήγερται Χριστὸς τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ?*“

Diese durch die ganze Abhandlung hindurchgehende Art zu schliessen ist es, die mich an das alte Flattisch-Süskindische Magazin erinnert hat. Die Herausgeber waren gute Supranaturalisten, aber ihre Art zu argumentiren hatte vor der ihrer rationalistischen Gegner nichts voraus. Dass sie sich in andre Zeiten, fremde Welt- und Culturzustände hineinzudenken vermocht hätten, davon war keine Rede. Ueberall gingen sie von der Vorstellung des Polizeistaats, in dem sie lebten, der Controle und Ueberwachung, der Berichte und Tabellen, der Posten und Zeitungen aus. Ganz so entschuldbar wie bei jenen alten Herren ist diess bei einem heutigen Apologeten nicht. Eben hier wäre ein Punkt, wo man seit einem halben Jahrhundert etwas gelernt haben könnte. „Wie konnte er (Petrus) eine so falsche Angabe sich verbreiten lassen?“ fragt der Apologet. Mein Himmel, fragen wir dagegen, wenn die falsche Angabe Lust hatte, sich zu verbreiten, wie wollte der gute Petrus es verhindern? Konnte er ihr Steckbriefe nachsenden? sie in den Zeitungen dementiren? „Wie konnte er, fragt der Apologet weiter, den Paulus bei seinem falschen Glauben lassen?“ Allein wer sagt uns denn, dass Petrus von dem falschen Glauben des Paulus etwas wusste? Dass Letzterer den dritten Tag für den Auferstehungstag Jesu hielt, wissen wir aus seinem ersten Korintherbrief. Ob dieser dem Petrus jemals zu Gesichte kam, wissen wir nicht. Ob Paulus früher schon, während des Zusammenseins der beiden Apostel in Jerusalem oder ihres Zusammentreffens in Antiochien, jene Meinung hatte und gegen Petrus äusserte, wissen wir wieder nicht. War aber die irrige Meinung des Paulus in Betreff des Auferstehungstags Jesu dem Petrus unbekannt, so konnte er ja

nichts dagegen thun. Aber warum muss er auch nur etwas dagegen haben thun wollen? Woher hätte er denn wissen müssen, dass die Meinung, Jesus sei eben am dritten Tage auferstanden, eine irrige war? Gewusst, aus eigener Erfahrung gewusst, hätte er es dann, wenn ihm Jesus schon früher erschienen wäre. Hatte er Jesum schon am Sabbat neubelebt ausserhalb des Grabes gesehen, dann allerdings konnte er jeden, der ihm von einer Auferstehung desselben erst in der Sonntagsfrühe sprach, kecklich des Irrthums zeihen. War ihm dagegen Jesus etwa am vierten, achten Tag, oder noch später erschienen, und es kam die Vorstellung von seiner Auferstehung am dritten Tage auf, wie konnte Petrus diese widerlegen, ja was konnte er überhaupt gegen sie haben? Auferstehen sehen hatte er Jesum so wenig wie sonst jemand; er so wenig wie sonst jemand wusste also auch den Zeitpunkt seiner Auferstehung aus eigener Erfahrung; Alles beruhte hier auf Schlüssen, und der einzig sichere Schluss war der: Jesus muss vorher auferstanden sein, ehe er jemanden erschienen ist. Aber wie lange vorher, blieb unbestimmt; Petrus mochte seine Christuserscheinung noch so spät gehabt haben, — wenn sich nachher aus irgend welcher Ursache die Sage von der Auferstehung am dritten Tage bildete, so ist nicht abzusehen, was er gegen eine Zeitbestimmung hätte haben sollen, die seinem eigenen angeblichen Ausspruch Apg. 2, 24: *καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν (τὸν Ἰησοῦν) ὑπ' αὐτοῦ (τοῦ θανάτου)*, der prophetisch sprüchwörtlichen Zeitbestimmung Hos. 6, 2. Luc. 13, 32. Matth. 26, 61, und noch mehr dem Vorbilde der Sabbatsruhe Jehova's so angemessen war.

Doch das alles sei nur im Vorbeigehen gegen die seltsame Meinung des Apologeten gesagt, als würde auch einer, der nicht mehr auf dem Standpuncte des Flattisch-Süskind'schen Magazins steht, durch so alterthümlichen Kriegszeug sich alsbald in's Bockshorn jagen lassen. Meine eigentliche Absicht liegt diessmal auf einer andern Seite. Der Zweck der Abhandlung des Herrn Pfarrer Paul ist laut der Ueber-

schrift, die Auferstehung Christi als eine reale geschichtlich zu beglaubigen. Als eine reale, d. h. eine solche, die unmöglich auf Selbsttäuschung der Jünger, auf Verwechslung einer innern Thatsache mit einer äussern, beruht haben könne (S. 302. 310). Hier vermissen wir etwas, und zwar etwas Wesentliches. Nämlich eine Erklärung, in welchem Sinne die Auferstehung Jesu dem Verfasser etwas Reales ist. Wenn im Sinne der Kirche und der NTlichen Schriftsteller so, dass er Jesum aus wirklichem Tode durch ein Wunder der Allmacht in ein neues, keinem Tode mehr unterworfenes Leben versetzt sich denkt, dann rufen wir ihm ein *macte tua virtute — pastor!* zu und haben vor dem Beispiel eines in unsern Tagen so seltenen Glaubens den gebührenden Respect. Aber real, objectiv, keine blosse Einbildung oder Vision der Jünger, war die Auferstehung Jesu auch dann, wenn sie ein natürliches Ereigniss, wenn er aus einem Scheintode wieder erwacht und so neubelebt aus der Gruft hervorgegangen war. Wir möchten, Herr Paul hätte irgendwo bestimmt gesagt, dass das seine Meinung nicht ist. Freilich, wenn man seine selbstgefühlige Sprache hört, sollte man ihn von dem vollsten Glaubensbewusstsein getragen meinen, ihn für einen *defensor fidei* vom reinsten Wasser halten. Aber wir trauen nicht. Exempel haben uns argwöhnisch gemacht. Nicht nur Wein und Milch werden in diesen bösen Zeiten gefälscht, auch dem Glauben ergehts nicht besser. Der scheinbar lauterste, auf dem Probierstein aufgestrichen, ergiebt nicht selten einen Thatbestand, der den Inhaber selbst erschreckt. Warum ich aber in diesem Falle besonders misstrauisch bin, das kommt von einem Citat des Herrn Paul. Er führt gegen die von ihm bestrittene Ansicht Schleiermacher an (S. 302). Ach ja! Schleiermacher hat die Auferstehung Jesu auch für eine reale, für eine äussere objective Thatsache gehalten, aber wie? Dass Gott erbarm! Wenn sie für Herrn Paul in keinem andern Sinne real ist, als für seinen Gewährsmann Schleiermacher, dann hätte er alle Ursache gehabt, etwas bescheidener aufzutreten.

Es ist ewig Schade, dass die Schüler Schleiermacher's zu den vielen Geschenken, die sie uns mit seinen Vorlesungen gemacht, nicht auch das seiner Vorlesung über das Leben Jesu gefügt haben. Sie wussten freilich sehr wohl, warum sie es unterliessen. Sie wollten nicht den Fluch des gottlosen Ham auf sich laden, indem sie die Blösse des „grossen Gottesgelehrten", wie ihn der selige Neander zu nennen pflegte, aufdeckten. Die Halbheit seines Standpunktes, die Willkür und Subjectivität seines Verfahrens, die im übeln Sinne rationalistische Grundlage seiner theologischen Bildung, wird gerade in dieser Vorlesung zum Erschrecken offenbar. Wer aber den Pfau für einen Paradiesvogel hält und gehalten wissen will, der darf seine Füsse nicht sehen lassen. Ich habe während meines Aufenthalts in Berlin im Winter 1831—32 Schleiermacher's berühmte Vorlesung über das Leben Jesu leider nicht hören können, da er sie, wenn ich mich recht entsinne, eben den Winter vorher gehalten hatte; aber ich verschaffte mir zwei nachgeschriebene Hefte, das eine aus den 20er Jahren, das andre vom Jahr vorher, und aus beiden machte ich mir einen umständlichen Auszug, den ich noch besitze. Von den beiden Heften war das neuere das ausführlichere; von der bessern Nachschrift abgesehen, bemerkte man auch, dass der Verfasser den Gegenstand in der Zwischenzeit genauer im Einzelnen durchgearbeitet hatte; aber unverkennbar war andrerseits in Betreff der Ansicht und des Standpuncts ein Rückgang, dieselbe Zunahme der Anbequemung an den Kirchenglauben, der auch sonst in der Entwickelung der Schleiermacher'schen Theologie zu bemerken ist. Leider tritt in meinem Auszuge der Unterschied der beiden Jahrgänge nicht mehr deutlich genug hervor; im Uebrigen aber kann ich für seine Treue einstehen und die Besitzer von Nachschriften getrost zur Vergleichung derselben auffordern, wenn ich sofort aus diesem Auszug kürzlich darlege, in welchem Sinne für Schleiermacher die Auferstehung Christi eine reale gewesen ist.

Auch ihm wie dem Apologeten, der uns zu dieser Darlegung veranlasst, ist unter den drei möglichen Ansichten über die Auferstehung, sofern sie entweder als Rückkehr Jesu in ein vollkommen menschliches Dasein, oder als Versetzung desselben in einen übernatürlichen Zustand, oder endlich als blos innerlicher Vorgang im Gemüthe und der Einbildungskraft der Apostel gefasst werden kann, die dritte besonders zuwider, so dass er sie von seiner Rechnung eigentlich ganz ausschliesst, sie eine von vorne herein unmögliche Ansicht nennt. Darüber streiten wir hier mit ihm so wenig als mit Herrn Paul, sondern wollen bloss sehen, welche von den beiden andern er denn nun zu der seinigen machen wird.

Dazu hören wir ihn schon bei der Geschichte von der Kreuzigung und vom Tode Jesu merkwürdig präludiren. Er macht auf die kurze Zeit aufmerksam, die Jesus am Kreuze gehangen, auf die Unsicherheit aller Todeszeichen ausser der Verwesung; der Lanzenstich habe nur den Zweck gehabt, durch Berührung der reizbaren Theile an der *πλευρὰ* zu erproben, ob noch eine Zuckung als Lebenszeichen erfolge, zu welchem Zweck eine blosse Ritzung genügte; das *αἷμα καὶ ὕδωρ* aus der Seitenwunde sei nicht zersetztes Blut, sondern Blut und Lymphe aus verschiedenen Gefässen gewesen.

Demnächst sucht Schleiermacher 1) die Voraussetzung, dass Jesus nicht vollständig todt gewesen, als dogmatisch zulässig darzustellen durch die Nachweisung, wie sogar für einen Versöhnungstod das Maass der Hingabe, der Leiden und selbst des Blutes und der Wunden von Seiten Jesu voll gewesen, ob noch ein verborgener Lebensfunke in ihm übrig war oder nicht. Dann aber sucht er 2) die Annahme einer natürlichen Wiederbelebung als moralisch unbedenklich nachzuweisen, indem er zeigt, wie nur die Voraussetzung, dass Jesus durch menschliche Hülfe in's Leben zurückgerufen worden, nicht annehmbar sei, denn davon hätte Jesus etwas wissen, es folglich den Jüngern mittheilen müssen,

um sie nicht in einer Täuschung zu lassen. Entschlage man sich nur solcher Vermuthungen, die ja überdiess reine Fictionen seien, so findet Schleiermacher die Ansicht, dass in dem Leibe Jesu nach der Abnahme vom Kreuze noch ein Lebensfunke übrig gewesen sei, für den Glauben völlig gefahrlos.

Näher werden nun an der Auferstehung Jesu zwei Momente, ein inneres und ein äusseres, unterschieden. Das innere Moment ist die Wiederbelebung, d. h. die Art, wie jener in seinem Körper noch übrige Lebensfunke von Neuem angefacht worden ist. Darüber, meint Schleiermacher, können wir, bei dem Stillschweigen der Berichte, nur so viel sagen, dass es erfolgt sei ohne Augenzeugen, auf eine uns verborgene Weise, ohne uns bekannte menschliche Mitwirkung, durch eine ganz ungewöhnliche Fügung der Vorsehung. Doch zu diesem innern Momente musste noch ein äusseres hinzutreten. Das Grab war durch einen schweren Felsenstein verschlossen, dessen Wegwälzung über die Kräfte eines Einzelnen ging, besonders eines solchen, meint Schleiermacher, der unten im Grabe war. Blieb aber der Stein liegen, so half dem im Grabe sein Wiedererwachen nichts, er konnte nicht heraus und musste darin sei es ersticken oder verhungern. Nach Matthäus freilich wälzte ein Engel den Stein hinweg; aber mit Engeln, wissen wir, hat Schleiermacher nicht gern zu thun, überhaupt will er nichts Uebernatürliches vorausgesetzt wissen, so lange noch natürliche Mittel und Wege denkbar sind.

Also das *τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου;* ist auch Schleiermacher's Frage, und er thut sie mit nicht leichterem Herzen als die Frauen, da sich ihm zunächst Niemand zu solchem Dienste darzubieten scheint. Gesetzt auch, die Frauen hätten von der nach Johannes bereits am Begräbnissabende vollständig besorgten Einbalsamirung nichts gewusst, und desswegen, wie Marcus und Lucas melden, am Sonntag Morgen sie vornehmen wollen, so konnte doch Joseph, der die Bestattung hatte besorgen

helfen, jetzt nicht geneigt sein, ihnen das Grab zwecklos öffnen zu lassen, oder die Jünger, die doch auch wohl von derselben wissen mussten, es ihnen zu öffnen. Allein nach Johannes, der für Schleiermacher überall der bevorzugte Gewährsmann ist, gehörte ja das Grab nicht dem Joseph, sondern man brachte den Leib Jesu in demselben nur unter, weil es in der Nähe des Richtplatzes war und die Zeit drängte; es war mithin ohne Zweifel fremdes Eigenthum, und der Leib Jesu vermuthlich ohne Wissen des Eigenthümers einstweilen darin niedergelegt worden, um nach dem Sabbat wieder daraus weggenommen und an eine dem Joseph oder dem Nikodemus gehörige Stelle verbracht zu werden.

Durch diese Entdeckung jedoch, die ihm eine Wiedereröffnung des Grabes am Sonntag Morgen ermöglichen sollte, sieht sich Schleiermacher mit Einem Male in einen bedenklichen Handel verwickelt. Denn wenn nun wirklich an jenem Morgen in dem Interimsgrabe der Leib Jesu nicht mehr zu finden war, so liegt ja bei jener Voraussetzung der Verdacht auf der Hand, dass eben Joseph und Nikodemus schon ehe die Frauen kamen, den beabsichtigten Transport vorgenommen hatten, dass mithin an dem Gerücht von der Wegschaffung des Leichnams doch etwas war. Zunächst beruhigt sich Schleiermacher damit, da Johannes von der wahrscheinlich blos interimistischen Beisetzung Jesu in einem fremden Grabe wusste (sofern ja er es ist, durch welchen wir davon wissen), so müsste er, als er am Auferstehungsmorgen mit Petrus den Augenschein am Grabe einnahm, daran gedacht und sich bei Joseph und Nikodemus desfalls erkundigt haben. Da er das nicht gethan, vielmehr bei der Gelegenheit zum Glauben an die Auferstehung gekommen sei, so müsse er eine Wegbringung des Leichnams durch diese Männer den (uns jetzt unbekannten) Umständen nach nicht für möglich gehalten haben; wie man denn auch (diess ergänze ich aus meinem Manuscript der Schleiermacher'schen Einleitung in's Neue Test.; in der gedruckten Vorlesung finde

ich die Bemerkung nicht) im Falle einer solchen Wegbringung schwerlich die Hüllen im Interimsgrabe gelassen haben würde.

Man sieht leicht, dass diese Gründe nur den beruhigen können, der nicht ernstlich beunruhigt war, und diess ist Schleiermacher durch den Verdacht der Wegbringung des Leichnams desswegen nicht, weil ihm der begrabene Jesus eben kein Leichnam, sondern ein bloss Scheintodter ist. Zu Gunsten eines solchen weiss er nun aber die Entdeckung, dass das Grab einem unbetheiligten Dritten gehörte, wie folgt, trefflich auszubeuten. Das neue Grab in dem Garten hatte bis zum Freitag Abend ohne Zweifel (zum bessern Austrocknen, können wir etwa denken) offen gestanden. Wie nun die Leute des Eigenthümers am Morgen nach dem Sabbat in den Garten kamen, und den Stein vor das Grab gewälzt fanden, dachten sie: was thut der Stein da? und nahmen ihn weg, nicht um Jesum herauszulassen, von dem sie nichts wussten, sondern weil der Stein jetzt nicht dahin gehörte. So konnte Jesus herauskommen, ohne dass (so wenig als vorher zu seiner Wiederbelebung) eine menschliche Absicht dazu mitgewirkt hätte, ohne dass er selbst den Zusammenhang kannte, durch eine reine Fügung der Vorsehung, oder ohne Beschönigung gesprochen, durch reinen Zufall. Und an diesem blinden, tauben Zufall, dass die Knechte des unbekannten Gartenbesitzers in der Sonntagsfrühe herauskamen und sich nicht verdriessen liessen, zu besserer Lüftung des Grabes den Stein wieder an die Stelle zu bringen, wo er am Freitag gestanden hatte, daran hinge also die Auferstehung Jesu, daran die Entstehung des Christenthums, die Wendung der Geschichte! Wären die Leute ein paar Tage oder vielleicht auch nur Stunden später gekommen, oder hätten sie gedacht: der Stein steht auch vor dem Grabe gut, so wäre heute kein Christenthum in der Welt. Wenn das nicht der schlechteste geschichtliche Pragmatismus der grossen Wirkungen aus kleinen Ursachen ist, wenn das nicht, mit Lessing zu reden, an den Faden einer

Spinne eine ganze Ewigkeit aufhängen heisst, so weiss ich nicht, was diesen Namen verdienen soll. Was hilft es, dass Schleiermacher seine Hypothese ausdrücklich als blosse Möglichkeit bezeichnet, wenn er zu Voraussetzungen so kleinlicher Art, sei es diese oder eine andre, durch seinen ganzen Standpunct genöthigt ist?

Doch wir müssen dem grossen Gottesgelehrten in seiner Entwickelung der Auferstehungsgeschichte noch weiter folgen. In den evangelischen Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen unterscheidet er Züge entgegengesetzter Art. Einerseits nämlich verrichte Jesus Handlungen, die dem vollkommen menschlichen Leben angehören und sogar dessen Bedürfnisse voraussetzen: er gehe, spreche, esse wie ein anderer Mensch, und zwar müsse er das Letztere aus wirklichem Bedürfniss gethan haben, sonst hätte er den Seinigen einen täuschenden Schein vorgemacht. Andererseits jedoch kommen freilich auch Anzeichen vor, wonach Jesus nicht unter den Bedingungen der Räumlichkeit zu stehen, beliebig erscheinen und verschwinden zu können scheine; er komme immer unversehens, bleibe nur einige Augenblicke, es sei kein stetiges Zusammensein mit den Seinigen mehr, sondern nur einzelne Apparitionen; auch wisse man nicht, wo er jedesmal in den Zwischenzeiten gewesen sein solle, die Jünger fragen nicht darnach, überhaupt scheuen sie sich vor ihm, als hätten sie ihn für keinen natürlichen Menschen mehr gehalten. Diese entgegengesetzten Anzeichen scheinen sich die Wage zu halten; allein näher zugesehen, meint Schleiermacher, finde sich, dass auf der erstern Seite Jesus selbst mit seiner Ueberzeugung stehe, das Andre aber nur vorgefasste Meinung der Jünger sei. Wenn Jesus ordentlich darauf ausgehe, seine Jünger zu überführen, dass er in keinem Zustande sei, vor dem sie sich zu scheuen brauchen, wenn er sie auffordre, alle ihre Sinne zu Hülfe zu nehmen, um sich von der Realität seines Daseins zu überzeugen, so habe offenbar er selbst sein Leben nach der Auferstehung für ein natürlich menschliches gehalten. Dass

gleichwohl die Jünger eine gewisse Scheue vor ihm zeigen, die indess nicht immer in gleicher Weise, und namentlich bei der letzten Zusammenkunft Apg. 1. gar nicht mehr hervortrete, das lasse sich aus der Erinnerung, dass er todt gewesen, erklären, indem sie sich mit einem Leben, das einmal den Tod gesehen hatte, nicht mehr recht befreunden konnten.

So erklärt nun Schleiermacher alle die Züge in den evangelischen Erzählungen, die auf einen veränderten übernatürlichen Zustand des Auferstandenen hinweisen, frisch aus dem Texte weg. Bei der Erscheinung im Garten, wo ihn Magdalena für den Gärtner hielt, hatte er Kleider von diesem entlehnt; denn Kleider entlehnen musste er auf jeden Fall, da er im Grabe nur in Tücher gehüllt war und diese bei Seite gelegt hatte, also nackt daraus hervorgegangen war. (Was würde der Lieblingsevangelist zu dieser Auslegung seines Theologen gesagt haben!) Dass die Engel an und in dem Grabe bei Schleiermacher wie bei Dr. Paulus Menschen sind, versteht sich von selbst. Die Worte: *μή μου ἅπτου*, von Christo gesprochen, würden, urtheilt Schleiermacher, eine Ungewissheit Jesu über die eigentliche Beschaffenheit seines Zustandes verrathen; eine solche darf nicht stattgefunden, also darf er die Worte nicht gesprochen haben, sondern sie müssen nur der Ausdruck des eignen Schauders der Magdalena sein, der sie überlief, als sie den Auferstandenen berühren wollte. Auch das *ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν* bei Lucas und selbst das *τῶν θυρῶν κεκλεισμένων* bei Johannes macht Schleiermacher an seiner Auffassung nicht irre. Der Schein eines wunderbaren Erscheinens, den die ersten Worte erregen können, schwinde, wenn man sehe, wie Johannes ihnen ein ordnungsmässiges *ἦλθεν* voranschicke, und wenn man dabei von geschlossenen Thüren lese, ei, so denke man von selbst, dass man sie eben vorher aufgemacht habe. Dass Jesus, wenn er doch in ein vollkommen natürliches Leben zurückgekehrt war, gleichwohl so selten mit seinen Jüngern zusammen kam, war Discretion,

Er musste sich zu den Seinigen so stellen, dass sie seinetwegen nicht in Anspruch genommen und in die Nothwendigkeit versetzt werden konnten, ihn entweder zu verrathen oder zu verleugnen. Sie mussten mit gutem Gewissen sagen können, sie wissen von seinem Aufenthalte nichts. Aber aufgehalten muss er sich als natürlich lebender Mensch doch irgendwo haben, und wenn das nicht bei seinen Jüngern war, so werden wir, Schleiermacher mag es ablehnen so viel er will, auf die geheimen Verbündeten, die Essenerloge eines Bahrdt und Venturini unvermeidlich zurückgeführt.

Wie ging nun aber dieses wiederhergestellte natürliche Leben zu Ende? Entweder musste Jesus sterben wie ein anderer Mensch, oder in ein übermenschliches Dasein entrückt werden, indem seine leibliche Existenz in eine solche höherer Ordnung verwandelt wurde. Nun können wir nicht sagen, urtheilt Schleiermacher, dass diese letztere Art des Endes für Jesum gerade nothwendig gewesen sei; aber besonders zweckmässig war sie, um die Jünger, wenn sie dieser Entrückung wenigstens in ihrem Anfange zuschauten — nicht etwa von seiner Göttlichkeit zu überzeugen, sondern — zur Ruhe zu bringen! Denn nun wussten sie, dass sie nichts weiter über ihn erfahren konnten; eine Ruhe, zu der sie nicht gelangt sein würden, wenn er ohne Weiteres nur aufgehört hätte, sich ihnen zu zeigen (gewiss aber, wenn sie ihn sterben sahen)! So lahm, so zweideutig und unwahr (denn mit diesem übernatürlichen Ausgang des bis zuletzt noch als natürlich festgehaltenen Lebens Jesu kann es nicht einmal rechter Ernst sein), schliesst diese Schleiermacher'sche Auseinandersetzung, nachdem sie vom Anfang an in einer Reihe von verkehrten Schriftauslegungen, unkritischen Voraussetzungen und Sophismen sich bewegt hatte.

Wer nun weiter nichts als eine so elende Vorstellung von der Auferstehung Jesu *in petto* hat, und das wird, die Hand auf's Herz gelegt, wohl die Mehrzahl der jetzigen Theologen sein, nur dass sich die wenigsten mit Schleier-

macher die undankbare Mühe geben werden, sich die Sache so in's Einzelne klar zu machen, der thäte wohl, einer Ansicht mit etwas mehr Bescheidenheit gegenüberzutreten, die wenigstens die Schrift nicht verdreht und die Entstehung des Christenthums nicht von einem lächerlichen Zufall abhängig macht, sondern als freie Geistesthat zu begreifen sucht; einer Ansicht, die von der Gewalt des Geistes Jesu grösser denkt, als dass sie meinen könnte, er würde erstickt sein, wenn ihm nicht die Gartenknechte des jerusalemischen Gutsbesitzers durch Abwälzung des Steins vom Grabe zu Hülfe gekommen wären. Ich habe schon an einem andern Orte gesagt und muss es hier wiederholen: die Auferstehung Jesu ist der Punkt, an dem sich immer mehr zwei Auffassungen des Christenthums von einander scheiden werden, die man als die des Buchstabens und des Geistes, der Vergangenheit und der Zukunft bezeichnen kann. Wer die Auferstehung Jesu als äussere Thatsache, sei es wunderbarer oder natürlicher Art, festhalten zu müssen glaubt, der gehört zum Dienste des Buchstabens, gleichsam in das alte Testament der christlichen Theologie. Und darin steht auch Schleiermacher noch, wenn auch, gleich dem Täufer im wirklichen alten Testament, als der Grösste der von Weibern Geborenen, nur dass der Kleinste im neuen Geistesreiche grösser ist als er. Die freie geistige Auffassung des Christenthums ist dadurch bedingt, dass auch seine Grundthatsache, die Auferstehung Christi, als geistige That, als eine im Geiste der Apostel, wenn auch in der ungeistigen Form der Vision — denn es war ja erst der Anfang des freien Geisteslebens zu gewinnen — aufgegangene Idee gefasst wird. Ist erst die Auferstehung in diesem Sinne begriffen, so sind es auch die übrigen Wunder der evangelischen Geschichte; es schwindet die starre Hülle des Uebernatürlichen und Unglaublichen, die das Christenthum unsrer Gegenwart entfremdet, und indem sie in demselben Geist von ihrem Geist erkennt, wird eine neue Vermählung, eine gegenseitige Befruchtung beider möglich. Und auch das ist

wahr, dass seit den Tagen jenes Täufers dieses Himmelreich mit Gewalt herankommt und durch die kümmerlichen Steinchen, welche die Freunde des Buchstabens ihm in den Weg zu legen suchen, sich nicht in die Länge wird aufhalten lassen.

XVIII.

Ueber das Land Sinim

Jes. 49, 12.

Von Dr. **Egli**, Pfarrer in Zürich.

Die Frage, welches Land wir unter demjenigen der Sinim Jes. 49, 12 zu verstehen hätten, aus welchem Volke der begeisterte Prophet in der messianischen Zeit gleichfalls wie aus andern Ländern verbannte Landsleute nach Canaan heimkehren lässt, ist nach dem Vorgange von Arias Montanus, Junius, Andreas Müller (de Chataja (p. 94), Langlés (recherches asiatiques II, 406), Winer (R. W. u. d. W.) von den namhaftesten Auslegern des Jesaja, wie Gesenius, Hitzig, Knobel, Maurer u. A. dahin entschieden worden, man habe hier an China zu denken, von welchem Lande in Babylon lebende, jüdische Exulanten wohl einige Kunde hätten vernehmen können. Allerdings dachten andere Exegeten nicht so weit; entweder übersetzten sie einfach „Mittag“, wie Vulg. Chald. Jarchi, Kimchi, oder sie zogen, die Stelle Habak. 3, 3 falsch deutend, wie Hieronymus und Grotius, den Berg Sinai herbei; oder es fiel ihnen ein „Winkel Aegyptens“ ein, wie dem Aben Esra; und wenn man einmal das alte Land der Knechtschaft Israels in's Auge fasste, so boten sich die Siniten Ezech. 30, 15. 16, die Pelusioten, von selbst dar. Und wer in letzterer Hinsicht nicht so weit gehen wollte wie Ewald, welcher besagte Pelusioten ohne weiteres

zu Landsleuten des Propheten macht, der nahm gar zu exegetischen Gewaltthaten seine Zuflucht, flickte — von Syeue des grossen Michaëlis ganz abgesehen — vor dem bösen Worte noch ein Abu ein und bekam dann richtig das Land der Schwarzen, Abu-Sinim, Abyssinien heraus, wie Krücke! Wenn auch keineswegs gewillt, irgend eine der letztern Hypothesen, oder gar dergleichen Krücke'sche Curiosa, zu vertheidigen, so ehre ich denn doch die wissenschaftlichen Bedenken, welche von jeher sich gegen die Annahme sträubten, als habe man hier China zu suchen. Mit dem einfältigen Gerede Stier's (Jes. S. 316), dass „China, Hinterasien" — als ob das gleiche Begriffe wären! — „das Adytum hinter dem babylonischen Reiche war" — da lag allerdings noch viel Land! — wird die „geschichtliche Unmöglichkeit" noch nicht hinweggeschwatzt, und mit dem räthselhaften Verschwinden der zehn Stämme das Räthsel der Sinim nicht gelöst; überhaupt will mir scheinen, auch beim gläubigsten Durchlesen Alles dessen, was namentlich von Gesenius (Thesaur. s. v.) für das verzweifelte Sinim-China zusammengebracht worden, schimmerten noch Zweifel genug zwischen den gelehrten Zeilen hindurch, und es mangle da jenes sichere Auftreten, welches sonst, *κύδεϊ γαίων*, wissenschaftliche Gewissheit beurkundet. Nicht Jeder ist so kühn wie der gelehrte Movers, einzig auf unsere Stelle gestützt, von frühem Handel der Chinesen mit den Emporien am Euphrat zu reden, welcher Handel „mindestens bis in die Zeiten der chaldäischen Herrschaft" reiche (Phöniz. II. 3 S. 264): Im Gegentheil verrathen Sätze wie, man habe keine andere Wahl als an China zu denken, immerhin vorsichtige Scheu, welche nur desshalb mit einem anscheinend gewonnenen Resultat sich vorläufig begnügt, weil vor der Hand nichts besseres sich zeigen will. Es kann daher derjenige, welcher die sicher noch nicht gelöste Streitfrage auf's Neue untersucht, zum Voraus hoffen, man werde ihm beitreten, sobald er Etwas bringen könne, wobei das wissenschaftliche Gewissen nicht mehr in halber Rebellion sich befinde. Haben

doch jene Exegeten, welche ihren Commentaren zu dem grossen Propheten eine Uebersetzung beigaben, es nicht gewagt, das Land China in der Version figuriren zu lassen, sondern es genügte ihnen „das Land der Siner" oder „Sinim", sintemalen, wenn man bei Hendewerk zu lesen bekommt:

„Die da wohnen im Lande China"

der Eindruck auf jeden Unbefangenen gewiss ein komischer ist. Im sechsten Jahrhundert vor Christi Geburt in China wohnende Juden! Ja! da darf man die Stelle des Propheten, die einzige in Bibel und Classikern und orientalischen Schriftstellern überhaupt, auf welche sich diese Annahme stützt, doch noch einmal ansehen und die Frage auf's Neue ventiliren.

Mit Recht geht man da von Hendewerk's allerdings komischer Uebersetzung aus; denn so absurd sie klingt, so hilft sie doch das πρῶτον ψεῦδος der wissenschaftlichen Kritik in dieser Frage aufdecken. Man scheint nämlich vergessen zu haben, dass es sich im vorliegenden Falle gar nicht darum handelt, ob der im 6. Jahrhundert vor Christi Geburt zu Babylon lebende Prophet jemals etwas von China gehört habe, ob dieser Name überhaupt schon zu jener Zeit nach der Metropole der Völker am Phrat gedrungen sei — was zu erhärten auch so noch, wie wir sehen werden, seine Schwierigkeiten haben wird — sondern einzig und allein die Möglichkeit kommt in Betracht, ob das chaldäische Gewitter, welches unter Nebucadnezar sich verheerend über Juda entleerte, ob der Sturm, welcher Zedekia's Thron über den Haufen warf, wirklich so furchtbar stark gewesen sei, um einzelne Juden selbst über die Riesengipfel der Himalayakette hinweg nach dem Lande China zu entführen, so dass der Prophet hoffen konnte, der Ewige werde einst auch diese am Weitesten versprengten Sprösslinge seines Volkes wieder nach Canaan zurückkehren lassen. Darum handelt es sich! Konnten auf See- oder Landwegen Juden dorthin deportirt werden wie Polen nach Sibirien? Oder als Sklaven verhandelt durch phönizische Kauffahrer? Ja! Die sidonischen Han-

delsleute sind weithin gekommen, sehr weit — nach Westen! Aber vor den östlichen Meeren hatten sie Respect und haben China nicht einmal dem Namen nach gekannt. Zwischen dem Marktplatz von Babel, wie ihn die Propheten aus dem sechsten Jahrhundert schildern (vgl. Ezech. 17, 14; 16, 29; Jer. 50, 16; 51, 9. 44; Jes. 13, 14; 14, 1) und den Bazar's von Mosul und Bagdad zweitausend Jahre später, ist ein gewaltiger Unterschied. Oder haben damals schon Chinesen und Inder neben Portugiesen und Holländern ihre Waaren feilgeboten und durch ihre mannichfachen Trachten und nationalen Eigenthümlichkeiten das Auge der Reisenden auf sich gezogen, wie im 16. Jahrhundert nach Christi Geburt? Und trugen im gegebenen Falle chinesische Händler stark Gelüste nach armen Judensklaven?

Man wird der Begeisterung unseres Propheten alle Gerechtigkeit widerfahren lassen, aber dann doch noch zwischen solchem Enthusiasmus und den Extravaganzen eines Apocalyptikers zu unterscheiden wissen. Der Seher an den Wasserflüssen zu Babel lässt sicher keine Exulanten aus China heimkehren, wenn ihm nicht bekannt ist, dass solche Landsleute dort im Elende schmachten; und dass Letzteres der Fall gewesen, leugne ich geradezu. Nicht einmal nach Ostindien sind nach Babel weggeführte Juden durch die Chaldäer versprengt oder verhandelt worden, und gar nach China — ja! Da kommen dem Leser von Tausend und Eine Nacht jene wunderbaren Riesenvögel in den Sinn, welche allerdings einen an die Weiden des Phrat die verstimmte Harfe aufhängenden Juden hätten beim Turban fassen und über Dawalagiri und Dschamalani hinweg nach China transportiren können! Doch Spass bei Seite! Sehen wir einmal nach, ob alle bisher bekannten Zeugnisse der Alten für den Beweis hinreichen, dass ein in Babylon lebender jüdischer Prophet im sechsten Jahrhundert vor Christo von dem Lande China auch nur dem Namen nach Etwas habe vernehmen können.

Die vasa murrhina litteris sinicis inscripta, welche in

mehreren Gräbern des alten Thebae gefunden worden (Rosellini monum. dell Egitto 2, 2 p. 337; Wilkinson manners and custom's of ancieut Egyptiaus III, p. 108), lassen uns über die Zeit, wann solche Porzellangeschirre durch den Handel nach Aegypten gekommen seien, noch sehr ungewiss; und sie bewiesen dann noch bloss, dass die Aegypter, nicht aber die Babylonier, in irgend welcher kommerzieller Beziehung zu China gestanden seien. Und wie weit hinauf in der Zeit reichen die Zeugnisse der Classiker, wie des Ptolemäus (7, 3) über *Σῖναι*? Des Strabo (II, p. 65. 68 ed. Cas.) über *Θεῖναι* oder *Θῖναι*? Des Arrian (peripl. p. 19. 20 ed. Stuck.) über *Θῖνα* oder *Τζίνιτζα*? Sicher legen sie so wenig für jenes Jahrhundert, welches wir nöthig haben, Zeugniss ab, als die Redensart Ephraems (I, 123): „Vom Lande der Aethiopen bis zum Lande der Sinesen,“ was bloss als Analogie für das bekannte „von Dan bis Berseba“ anzuführen wäre; und dass hebräische Exulanten in Babel im 6. Jahrhundert vor Chr. von einem Lande Zin und Mazin (Assem. Bibl. II, p. 255; III, 1 p. 592; III, 2. p. 788) auch nur gewusst hätten, was von Gog und Magog, dafür haben wir keinen Schatten eines Grundes.

Mag die ganze 15. tabula Abulfedals (p. 26 ed. Rink) vom Lande Cin handeln, da findet sich Nichts unsern Streitpunkt Entscheidendes; und wie alt ist die von Gesenius beigebrachte Stelle aus dem Buche Cosri? Das Tschinestan des Bundehesch vollends (Zendavesta II, p. 381 Par.) geht uns hier eben so wenig etwas an als die Fabelei im Schahnameh und bei Mirkhond (Herbelot s. v. Sin); was aber die Zeugnisse aus Sanscritwerken betrifft, so treten zwei der grössten Autoritäten auf diesem Gebiete, Jones und Lassen, viel zu vorsichtig auf, als dass man ohne Weiteres zugreifen möchte; und namentlich einem Lassen werden wir eher Glauben beimessen als den so manchmal auf Lügen ertappten Panditen, welche sich so oft ein Vergnügen daraus machen, wissbegierige Europäer hinter's Licht zu führen. Si nous étions certains, que le mot Tschîna signifiait Chinois, sagt Jones

behutsam (Recherches asiatiques I, p. 606 arr.), comme l'assurent d'une voix unanime tous les Pandits, que j'ai consulté separément, ja! dann wäre die Sache um ein gutes Stück weiter gefördert. Ils m'affirment, fährt er fort, que les Tschînas de Menou s'établirent dans un beau pays situé au nordest de Gaoùr et à l'est de Kânaroúp et du Népal; qu'ils ont été longtems et qu'ils sont renommé pour leur industrie...... Un Pandit bien informé m'a fait voir un livre sauserit en charactères Kaschmyryennes ..... il m'a lu tout un chapitre de ce livre, concernant les opinions heterodoxes des Tschînas, qui suivant l'auteur, étoient divisés en près de deux cents tribus. Je lui ai montré une carte de l'Asie, et lorsque j'ai mis le doigt sur Kaschmyr, son pays natal, il a aussi mis le sien sur les provinces nordouest de la Chine, où, m'a-t-il dit, les Chinois firent leur premier établissement; mais il a ajouté que le Mahâtschîna, dont il était aussi parlé dans ce livre, s'étendait jusqu'aux mers du Levant et du Sud.“ Wer weiss, ob dieser Pandit nicht einer von dem Schlage gewesen ist, wie jener gelehrte Betrüger, „welcher aus den Fragen und Unterhaltungen mit seinem arglosen Wilford zuerst den Sem, Ham, Japhet auffing, um sie als eigene Schöpfung, mit indischen Mythen verbrämt, wieder zu entlassen?“ (v. Bohlen, das alte Indien I, S. 2). Gesenius thut wohl, von Lassen's circumspectio zu reden, welcher nach Prüfung aller einschlägigen Stellen der altindischen Epen die Streitfrage unentschieden liess mit dem Bemerken, er sei wohl belehrt worden, dass die chinesischen Geographen ein Volk der Kinas kannten, dasselbe sei aber von denen der indischen Bücher nicht verschieden und habe mit den Chinesen Nichts zu schaffen. Was helfen da noch die Bemerkungen, dass in buddhistischen Büchern — wie alt sind diese? — die chinesischen Dollmetscher die in zwei Zeichen ausgedrückte Form Tschi na oder Tschi-nô (De Guignes Nr. 3718. 3356) uns erhalten hätten? Wie weit hinauf reicht das Zeugniss des Beidawi, dass das Volk der Chinesen von den Indern Tschin genannt worden sei? Wissen wir doch

aus viel sicherern Quellen, dass vor dem Jahre 246 v. Chr. (249 ist bei Gesenius wohl Druckfehler) die Chinesen selbst den Namen Tschin gar nicht gekannt haben, sondern, gleichwie sie ihr Land selbst Tschung-Kuo Reich der Mitte, Tschung-hua Blume der Mitte nannten und noch andere pompöse Titel ihm gaben, so hatten auch alle, vor 246 herrschenden Dynastieen andere Namen, wie Han-jin oder Tang-jîn oder Tsing-jin. Denn womit will man das Zeugniss eines der ersten Kenner des Chinesischen, Abel-Rémusat umstossen, welches seiner Wichtigkeit wegen ganz hier stehen möge. Er sagt (Nouveaux mélanges asiatiques T. II, 334. 335): Il n'y a pas lieu de douter que tous ces noms (Tschin, Tsin, Djen, Sin) par lesquels la Chine et ses habitants sont désignés dans toute l'Asie, ne soient dérivés de celui de la dynastie Thsin. Or, le fondateur de cette dynaste, ou du moins le premier de ces princes qui ait possedé la Chine entière, ne commença à régner que 246 ans avant J. C., et le premier de ses prédecesseurs qui puisse avoir été comme hors de la Chine, n'était monté sur le thrône que dix ans auparavant. A la vérité on a supposé que le nom de la principauté de Thsin avait peut-être été perdu dans l'Occident antérieurement à l'époque où ses princes s'emparèrent de l'empire, et dans un temps où ils ne gouvernaient encore que la province actuellement nommée Chen-si. Mais cette supposition ne saurait s' appliquer au passage des lois de Menou", und wie es sich mit dieser Stelle aus Manu's Gesetzbuch verhalte, hat der auch von Rémusat citirte Lassen hinlänglich gezeigt. Wenn aber der letztgenannte grosse Gelehrte (Ztschr. für die Kunde des Morgenl. II, p. 34) auch für Rémusat's Sätze noch auf gründlichere Beweise warten will, so wollen wir in Betreff der pseudojesajanischen Pseudochinesen das Gleiche thun und nur bemerken, dass bis jetzt einzig gerade unsere streitige Stelle Rémusat's Zeugniss umwerfen könnte. Aber darum handelt es sich eben, und, wie schon oben bemerkt worden, wäre es nicht genug zu wissen, dass der Prophet in Babel vom Namen China Etwas gehört

habe, sondern wir bedürfen für unsere Stelle in China lebende jüdische Exulanten, von welchen der Seher in der messianischen Zeit Rückkehr in's Heimathland hoffte. Gewiss auch dann noch eine kühne Hoffnung zu einer Zeit, wo man noch Jahrtausende lang keine Dampfschiffe, keine Eisenbahnen kennen sollte; ist doch heutzutage noch trotz den erwähnten Reiseerleichterungen der Verkehr zwischen Palästina und China ungemein schwierig und langwierig!

Man wird sagen, tadeln und negiren sei leicht, und der bekannte Spruch vom Narren, welcher mehr fragen kann als hundert gescheide Leut' beantworten, möchte Einem in den Sinn kommen; und allerdings hätten wir die ganze Streitfrage gar nicht berührt, sondern beim jedesmaligen Lesen des Jesaja bei 49, 12 die Augen zugedrückt und mit einem klassischen: Non liquet! uns begnügt, wenn wir nicht glaubten, wirklich endlich das Stammland der alten Sinim entdeckt zu haben. Die Perser, welche die LXX in unserer Stelle gefunden haben, während sie Ezech. 30, 15 ff. Sin durch *Σαΐς* übersetzen, sie liessen vermuthen, wir hätten die Sinim wohl nicht so in ungeheurer Ferne zu suchen, wie geschehen ist. Denn warum erwähnt der Prophet die Inder mit keinem Wort, welche doch noch ein gut Theil näher lagen und in deren ungeheurem Reiche gewiss jüdische Verbannte genug hängen geblieben wären, hätte man wirklich dergleichen jemals von den „Emporien am Euphrat" nach China verhandelt? Einzig desshalb, weil der Seher nicht einmal Indien kannte, und ein hebräisches Wort für dieses Land erst im Buche Esther (1, 1 z. B.) vorkommt. Man wende nicht ein, sein Stillschweigen beweise das noch nicht: Nein! der Seher musste dem ganzen Zusammenhange der Stelle nach Indien noch vor China nennen, wenn er überhaupt keinen salto mortale machen wollte.

Sehen wr uns näher um, so finden wir in Herrn Dr. Blau's „Nachrichten über kurdische Stämme" (Ztschr. d. deutsch. morgenl. Ges. XVI, 4 S. 607 ff.) bisher ganz unbekannte Namen von Völkern. Es wird uns nämlich in dieser höchst

verdienstlichen Arbeit aus dem vor Kurzem herausgegebenen Jahrgange 1277 (beg. den 19. Juli 1860) des türkischen Hof- und Staats-Kalenders, Sâlnâmeh, welcher seit einer Reihe von Jahren erscheint, das Verzeichniss der Kurdenstämme mitgetheilt, welche die türkische Oberhoheit anerkennen. Und was diesem Kataloge vor Allem aus seinen wissenschaftlichen Werth verleiht, ist der Umstand, dass sämmtliche hier vorkommende Eigennamen von Ortschaften, Landschaften etc., deren Aussprache zweifelhaft sein konnte, mit Vokalzeichen versehen sind und hiermit die erste sichere Grundlage zur Kenntniss der offiziellen Orthographie von einer Menge Namen gegeben ist, welche in unsern Lehrbüchern und Karten meist nur nach dem Gehör europäischer Reisenden, häufig sehr falsch, wiedergegeben sind. Und da zur Bezeichnung der Nüancen des türkischen Vokalsystems die arabischen Vokalzeichen natürlich nicht ausreichten, so war es eine verdienstliche Arbeit Fuad Pascha's, dass schon im Sâlnâmeh von 1275 (d. i. 1858) in der dort gedruckten Liste der Mitglieder des diplomatischen Corps zu Constantinopel bei amtlichen Umschreibungen ausländischer Namen eine genaue Vokalbezeichnung eingeführt wurde (Blau a. a. O. S. 607). Dieses System hat Blau zum ersten Mal auf die geographische Nomenclatur angewandt, und es erweist sich sehr nützlich. Mit diesem Hülfsmittel war es dem vorsichtigen Forscher möglich, die interessante Liste der Kurdenstämme anzufertigen, so dass wenigstens auf diesem Felde die Klage eines Lassen verstummen musste, welcher sich über die chinesischen Geographen beschwert, dass sie dieselben Namen zu verschiedenen Zeiten mit verschiedenen Charakteren schrieben.

Sehen wir nun diese Tabelle von Kurdenstämmen an, so begegnet uns mitten unter uns weiter Nichts angehenden Namen wie Qajalii, Hâgîlii, Hamavend, Menkûr, auf einmal der Name Sin auf S. 155 des türkischen Kalenders, und wir stehen nicht an, in diesem Volke Sin die Sinim des Jesaja wiederzufinden. Diese „Sin" wohnen gegenwärtig im Regierungsbezirk Kerkûk in der Provinz Bagdad und machen

einen Clan der vielverzweigten Nation der Kurden aus, d. h. der alten Chaldäer, in welcher Identificirung Ewald, Rödiger, Hitzig u. A. einig sind. Der Haupteinwurf, welchen man gegen meine Ansicht erheben könnte, bestände einzig darin, der Prophet, in Babel wohnend und die Chaldäer wohl kennend, hätte sich nicht so unbestimmt ausgedrückt; aber dieser Einwurf hebt sich gleich wieder auf durch die bekannte Thatsache, dass es kein unstäteres Kainsvolk gegeben und noch giebt, als die alten Chaldäer und die heutigen Kurden. Diese Nomaden der Cyropädie, diese Räuber im Buche Hiob, finden wir überall und nirgends, und Herr Blau gesteht selbst, dass mancher Kurdenstamm, welcher im türkischen Staatskalender als dem Sultan gehorchend aufgeführt werde, darum noch keineswegs seine volle Unabhängigkeit eingebüsst habe, wie denn in den abgelegenen Provinzen des osmanischen Reiches Manches auf dem Papiere stehe, was sich in der Wirklichkeit anders gestalte (S. 612). So behaupten wir geradezu, dieses „Land der Chaldäer“ Jes. 23, 13 sei ein unbestimmbarer, d. h. geographisch nicht abzugrenzender Begriff, da solche Nomaden weder Marken noch Grenzsteine kennen und respektiren. Da konnte es gar leicht vorkommen, dass ein solcher Kurdenstamm Sin, als der Prophet in Babel lebte, viele seiner armen Landsleute mit sich in entlegene Wüsteneien schleppte; oder er mochte vernommen haben, dass unglückliche Judäer in jener *χώρα πλησιάζουσα καὶ τοῖς Ἄραψι καὶ τῇ κατὰ Πέρσας λεγομένῃ θαλάττῃ* (Strabo 16, 739) unter einem rohen Kurdenklan Sin ganz besonders im Elende schmachteten. Da sehen wir aus dem beigezogenen Citat Strabo's wohl, dass die LXX mit ihrer Uebersetzung Persae der Wahrheit am nächsten gekommen sind, wenn auch ein Kurdenstamm Sinim dem alexandrinischen Hermeneuten unbekannt gewesen ist. Dass aber der Seher dieses Volk noch besonders nennt, darüber wundern wir uns nicht, wenn wir vernehmen, welche Titel der persische Reisende Nimetullah Sirwani diesen Clans giebt: „Rebellen, Strassenräuber, Teu-

felsgenossen!" (Blau a. a. O. S. 606): Ja! da begreifen wir die messianischen Stossseufzer des heiligen Sehers, wenn er unglückliche Landsleute in der Gewalt von dergleichen Gesindel weiss: Bei den Chinesen hätten sie es sicher besser gehabt!

XIX.

Ueber die ophitischen Systeme

von

Prof. Dr. **R. A. Lipsius** in Wien.

Als ich vor drei Jahren das Wesen, den Ursprung und den Entwickelungsgang des Gnosticismus einer neuen Darstellung unterzog[1]), konnte mir nicht verborgen bleiben, dass die für jene zusammenfassende Darstellung massgebenden Gesichtspunkte erst durch fortgesetzte Einzelforschung ihr volles Licht und ihre allseitig erschöpfende Begründung erhalten könnten. Die wichtigste Frage, von deren endgültiger Lösung die richtige Vorstellung von der Geschichte der gnostischen Systeme vornehmlich abhängt, ist aber dermalen die nach dem gegenseitigen Verhältnisse unserer Quellen zu einander, namentlich der sogenannten Philosophumena des Pseudoorigenes zu den Nachrichten des Irenäus. Die dermalen verbreitetste Ansicht, von welcher auch die gleichzeitig mit der meinigen erschienene Schrift von Möller[2]) beherrscht wird, giebt den Berichten des Pseudoorigenes bei den meisten Systemen den unbedingten Vorzug vor Irenäus, und will diesen nur für die

1) Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwickelungsgang (Separatabdruck aus Ersch u. Gruber's Allg. Encyklop. 1. Section. 71. Bd.) Leipzig 1860.

2) Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Mit Specialuntersuchungen über die gnostischen Systeme. Halle 1860. Vgl. dazu meine Anzeige im Lit. Centralblatt 1861. Nr. 17.

Valentinianische Lehre als zuverlässigen Gewährsmann gelten lassen. Nun ist allerdings richtig, dass Irenäus sich vorzugsweise mit den Valentinianern beschäftigt, und die übrigen gnostischen Systeme nur anhangsweise behandelt, während Pseudoorigenes über die Lehren der Basilidianer, Naassener, Peraten, Sethianer, Simonianer u. s. w. eine reiche Fülle früher völlig unbekannter Nachrichten mittheilt. Andrerseits schrieb Pseudoorigenes nicht nur später als Irenäus, sondern hat denselben anderwärts, wo er aus keinen selbständigen Quellen schöpfen konnte, wörtlich excerpirt. Die Frage ist also näher die, ob Pseudoorigenes in denjenigen Abschnitten, welche er unabhängig von den Berichten des Irenäus behandelt, auf die ursprüngliche Gestalt der dargestellten Systeme zurückging, oder ob er sich vielmehr mit der Benutzung derjenigen Quellenschriften begnügte, die ihm gerade zu Handen kamen, unbekümmert ob dieselben aus einem früheren oder aus einem späteren Stadium der gnostischen Bewegung herrührten. Das Letztere ist nach wie vor meine Meinung, für welche ich mich auch der Zustimmung Hilgenfeld's zu erfreuen habe[1]. Ein sehr einleuchtendes Beispiel für die Composition der Philosophumena ist die dort gegebene Darstellung des Markionitischen Systems. Die Grundlage bildet hier der Bericht des Irenäus; zugleich aber hat Pseudoorigenes auch die Schriften

1) Der Gnosticismus und die Philosophumena, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1862, 4. S. 400 ff. Der Hauptdifferenzpunkt zwischen Hilgenfeld und mir wird von dem geehrten Verf. dahin formulirt, dass ich nur ein Formalprincip des Gnosticismus anerkennen wolle, und die Grenzlinien der häretischen und katholischen Gnosis folgerichtig verwische. Dass diese Grenzlinien am Anfang und Ende der gnostischen Bewegung fliessende seien, habe ich freilich behauptet, ich glaube aber, der Gnosticismus theilt hierin nur das gemeinsame Schicksal aller geschichtlich sich entwickelnden Erscheinungen. Hinsichtlich des Materialprincips stehen wir übrigens einander näher als Hilgenfeld meint, wenn ich auch noch immer nicht zugeben kann, dass die Trennung des Weltschöpfers vom höchsten Gott auch schon für die ältesten judaisirenden Gnostiker Ausdruck der absoluten Erhabenheit des Christenthums über das Judenthum gewesen sein kann.

des Markioniten Prepon benutzt, und Meinungen des Letzteren dem Stifter der Secte selbst ohne kritische Sichtung zugeschrieben[1]). Die Vermuthung liegt nahe, dass Aehnliches auch anderwärts der Fall gewesen sei. Bei der Darstellung des Valentinianischen Systems folgt Pseudoorigenes fast wörtlich dem Irenäus; aber ausserdem theilt er gerade über die spätere Geschichte der Secte und ihre Verzweigung in eine italische und eine morgenländische Schule einige selbständige Nachrichten mit. Auch in der Lehre der bisher nur dem Namen nach bekannten Doketen scheint nur eine spätere Abzweigung des Valentinianischen Systems vorzuliegen[2]). Dagegen eröffnen uns die Auszüge aus dem von dem Gnostiker Justin benutzten Buche Baruch einen Einblick in eine, wie ich noch jetzt urtheilen muss, sehr alte Form des Gnosticismus, wenn gleich das Buch in seiner gegenwärtigen Gestalt jedenfalls erst aus der Zeit nach Markion herrührt[3]). Für das Verständniss des Simonianischen Sy-

1) Vgl. Volkmar, die Philosophumena und Marcion. Theol. Jahrb. 1854, I, S. 118 ff. und meinen Gnosticismus S. 167.

2) Vgl. meinen Gnosticismus S. 148.

3) Hilgenfeld, welcher das merkwürdige System bereits früher in einem selbständigen Artikel behandelt hatte (Allg. Encykl. von Ersch und Gruber 2. Section. 30. Bd. S. 76 ff.), vindicirt demselben jetzt auf's Neue einen Platz in der späteren Entwickelung der ophitischen Meinungen (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1862, S. 446 ff.). Dass zwischen dieser Baruchgnosis und der Ophitenlehre eine innere Verwandtschaft besteht, ist auch meine Meinung, und ebenso kann ich dem ganz beistimmen, was Hilgenfeld über die dem Buche eigenthümliche „Ausdehnung der höhern Offenbarung Elohims über Judenthum und Heidenthum, in beiden Gebieten mit demselben Gegensatze“ bemerkt. Aber mein verehrter Gegner muss es mir schon verzeihen, wenn ich in den Lehren von Elohim, von der Person Jesu u. s. w. keine Rückbildungen einer spätern, sondern nur Ueberreste einer älteren Anschauungsweise zu erblicken vermag. Auch die Stellung des Schlangendämons im Justinischen System weist auf die älteste Form der „ophitischen“ Gnosis zurück. Wie alt ferner der Mythus von Elohim und Eden ist, um welchen sich das ganze System bewegt, habe ich schon anderwärts nachgewiesen (Gnosticismus 117 ff. 161 f.), und ich erinnere hier nur wiederholt daran, dass er theils bei Markion (vgl. den Bericht des Esnig

stems ferner sind von äusserster Wichtigkeit die reichen Mittheilungen aus der sogenannten ἀπόφασις μεγάλη, einer auch ausserhalb der Simonianischen Secte gekannten und benutzten Quellenschrift, auf welche wir im Folgenden noch einmal zurückkommen werden. Doch fehlt es wie über die Geschichte der Simonianer überhaupt, so auch über das Zeitalter der Apophasis noch an einer abschliessenden Untersuchung. Jedenfalls scheint die merkwürdige Schrift nicht vor Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden zu sein; Uhlhorn bezeichnet sie sogar als die letzte und ausgebildetste Gestalt des Simonianischen Systems, und lässt sie jünger sein als die den Berichten des Irenäus und der Pseudoclementinen zu Grunde liegenden Lehren der Secte[1]).

Im Allgemeinen ist nun für die Nachrichten des Pseudoorigenes charakteristisch, dass nach denselben der Einfluss griechischer Philosophie und Mythologie auf die gnostischen Systeme ein weit umfassenderer zu sein scheint als nach Irenäus. Es liegt dies zum Theil jedenfalls an dem Zweck, den der Verfasser mit seiner Darstellung verfolgte. Während nämlich Irenäus hauptsächlich die Abweichungen der Gnostiker

---

bei Neumann, Zeitschr. f. d. histor. Theol. IV, 1. 72 ff.), theils bei einigen ophitischen Parteien (Epiph. haer. 45 vgl. mit haer. 25, 5. Pseudoorig. V, 19) sich wieder findet. Die Deutung auf Herakles und Omphale bei Justin kann nur später an die ältere, ausschliesslich der ATlichen Religionsgeschichte zugewendete Darstellung sich angesetzt haben, wie die ganze Ausführung des Mythus noch in der Gestalt, wie sie im Buche Baruch selbst vorliegt, evident beweist. — Hinsichtlich des Demiurgen aber vorläufig eine einzige Bemerkung. D. Hilgenfeld meint, ich hätte meine Auffassung dieser mythischen Persönlichkeit erst aus der Philosophumena geschöpft, und findet mein Vertrauen in diese Quelle noch allzugross (a. a. O. S. 405). Ich erwidere hierauf nur, dass ich eine solche Stellung des Demiurgen, wie sie bei Justin vorliegt, für die Uebergangszeit aus dem Judenchristenthum in die Gnosis, auch abgesehn von jener Quelle postuliren musste, da auch das von Hilgenfeld S. 416 f. Bemerkte, meine Bedenken gegen seine Auffassung, die auch mein freundlicher Recensent im Literarischen Centralbl. (1862, Nr. 30, S. 619 f.) mit mir theilt, nicht beseitigt hat.

1) Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus S. 293.

von der katholischen Glaubensregel, oder von den Hauptstücken der gemeinchristlichen Lehre, von dem Einen Gott und Weltschöpfer, von der geschichtlichen Person und dem Erlösungswerke Jesu Christi, von der Auferstehung der Todten u. s. w. ins Auge fasst, ist es dem Verfasser der Philosophumena vornehmlich darum zu thun, den Ursprung der gnostischen Meinungen auf die heidnische Philosophie zurückzuführen und dadurch ihren vom historischen Christenthum specifisch verschiedenen Charakter zu verweisen. Aus dieser verschiedenen Tendenz erklärt sich von vornherein ein verschiedenes Verfahren bei Auswahl des Stoffes. Für Irenäus mussten die gnostischen Mythen und Aeonenreihen, für Pseudoorigenes vielmehr die Berührungspuncte der Gnostiker mit den Sätzen der Platoniker, Peripatetiker, Stoiker, vor Allem die bereits durch die griechische Philosophie aufgekommenen synkretistischen Mythendeutungen, von denen auch die Gnostiker in ihrer Weise Gebrauch machten, von überwiegendem Interesse sein. Daher hält es in denjenigen Abschnitten, in denen Pseudoorigenes, unabhängig von Irenäus, auf die ihm zugänglichen Quellen zurückging, meist äusserst schwer, aus seiner Darstellung die leitenden Grundgedanken der betreffenden Systeme herauszufinden. Es ist dies besonders bei der Darstellung der verschiedenen ophitischen Parteien der Fall. Der Berichterstatter hat hier oft künstliche Zusammenhänge hergestellt, Mittelglieder, die in dem von ihm benutzten Quellen vorhanden gewesen sein müssen, übersprungen, feinere Unterscheidungen verwischt und ganze grosse Partieen, die für seinen Zweck minder wichtig schienen, nur andeutungsweise berührt. Hieraus erwächst für die Kritik die Gefahr, viele Unklarheiten und Widersprüche auf Rechnung der Quellenschriften zu schieben, an denen vielleicht nur der Berichterstatter die Schuld trägt; und in manchen Fällen wird, so lange wir auf die gegenwärtigen Hilfsmittel angewiesen bleiben, der wirkliche Sachverhalt nur vermuthungsweise auszumitteln sein.

Andrerseits tragen allerdings die benutzten Quellen selbst

einen sehr verschiedenartigen Charakter. Die Excerpte aus dem Buche Baruch zeigen die ursprüngliche Gestalt des von Justin vertretenen gnostischen Systems noch in deutlichen Umrissen. Auch die Lehren der Basilidianischen Partei, welche Pseudoorigenes überliefert, lassen sich in ihren Zusammenhängen noch ziemlich sicher erkennen. Wenn also anderwärts, wie namentlich bei den Naassenern, Peraten und Sethianern, die mitgetheilten Quellenauszüge ein so unklares Bild von der ursprünglichen Gestalt jener Secten geben, so liegt die Schuld daran wenigstens nicht an der Art der Darstellung allein, sondern zum guten Theile auch an dem zerfahrenen, an alles Mögliche sich hängenden Synkretismus, welcher gerade bei diesen Parteien heimisch war.

Aus dem Gesagten können im Allgemeinen die Schwierigkeiten ermessen werden, mit welchen eine kritische Erforschung gerade der letztgenannten Systeme zu kämpfen hat. Während die Darstellung des Irenäus uns ein sehr klares Bild von den Grundzügen des ophitischen Systems entwirft, muss der Leser der Philosophumena sich durch endlose Mythendeutungen hindurcharbeiten, deren Erträgniss schliesslich nur einige wenige, in den verschiedenartigsten Wendungen wiederkehrende Gedanken sind. Diese scheinbar grössere Einfachheit weckt dann leicht ein günstiges Vorurtheil für die grössere Ursprünglichkeit der von Pseudoorigenes berichteten Lehrmeinungen. Bei dem Basilidianischen System pflegt man freilich umgekehrt zu urtheilen. Die Darstellung des Irenäus soll hier nach der von Baur, Uhlhorn, Möller u. A. vertretenen Meinung nur eine verkürzte und verstümmelte Gestalt des ursprünglich weit reicheren Systems des Basilides vor Augen haben.

Es versteht sich nun wohl von selbst, dass an sich das Eine wie das Andere möglich ist, die spätere Verkürzung eines ursprünglich reicheren, oder die Erweiterung eines von Haus aus einfacher angelegten Systems. Um die grössere oder geringere Ursprünglichkeit einer Lehrform auszumachen, wird man also nach anderweiten Kriterien zu suchen haben,

Im Allgemeinen steht nun dermalen die Streitfrage so, dass nach der einen Ansicht die von dem Einflusse der griechischen Speculation beherrschten pantheistisch-monistischen Systeme, nach der andern die überwiegend orientalisch gefärbten und streng-dualistisch gehaltenen die älteren seien. Die letzte Entscheidung wird freilich immer von der Gesammtanschauung abhängig bleiben, die man sich von dem Entwickelungsgange des Gnosticismus überhaupt bildet. Da aber diese doch nur aus der sorgfältigen Erwägung aller einzelnen hier in Betracht kommenden Momente erwachsen kann, so sehen wir uns immer wieder auf die genauere Erforschung der einzelnen Systeme hingetrieben.

Gegenwärtige Untersuchung stellt sich nun die Aufgabe, auf Grund der früher von mir gegebenen Gesammtdarstellung eine einzelne, aber vielverzweigte gnostische Secte einer nähern Prüfung zu unterwerfen und dabei zugleich die Frage nach dem geschichtlichen Werthe der von Pseudoorigenes über diese Parteien gegebenen Berichte ihrer endgültigen Lösung entgegenzuführen. Nächst dem schon vielbesprochenen Basilidianischen Systeme[1]) dürfte nämlich bei dem dermaligen Stande der Untersuchung keine gnostische Partei unsre Aufmerksamkeit in höherem Masse beanspruchen, als die sogenannten Ophiten oder Naassener, wie sie in den Philosophumena heissen. Grade hier tritt der verschiedene Charakter unsrer Quellen am schärfsten hervor. Nach der Darstellung des Irenäus bewegt sich das ophitische System noch ausschliesslich innerhalb der Sphäre der alttestamentlichen Religionsgeschichte, während die Naassener der Philosophumena sich fast nur mit der Deutung phrygischer, hellenischer, thrakischer, ägyptischer, assyrischer Mythen beschäftigen. Das von Irenäus überlieferte System trägt ferner einen ebenso ausgeprägt dualistischen Charakter wie die Naassenerlehre des Pseudoorigenes einen pantheistischen. End-

1) Vgl. darüber jetzt auch die neueste Abhandlung Hilgenfeld's a. a. O. S. 452 ff.

lich die mythologischen Figuren des obern Tetras, der Fall der Achamoth, die Wirksamkeit Jaldabaoths und seines dämonischen Gegenbildes, Ophiomorphos, um welches sich nach Irenäus die „ophitische" Lehre durchaus bewegt, treten bei Pseudoorigenes völlig in den Hintergrund. In dem Allen konnte ich nur ebensoviel Zeugnisse für den secundären Charakter der von den Philosophumena berichteten Lehrbildungen sehen [1]; indessen fehlt noch viel, dass hierüber schon ein allgemeines Einverständniss erreicht wäre. Während der freundliche und sachkundige Recensent meiner Schrift im literarischen Centralblatte (a. a. O.) meinem Urtheile über die Heimath und den ursprünglichen Charakter der Gnosis ebenso wie über den Werth der Nachrichten des Pseudoorigenes ausdrücklich beipflichtet, und auch Hilgenfeld wenigstens in dem letztern Puncte sich völlig auf meine Seite gestellt hat [2], bestimmt Möller in seiner fleissigen und scharfsinnigen Schrift die Stufenfolge der verschiedenen ophitischen Meinungen in geradezu umgekehrter Ordnung, und hat hierin wie anderwärts den vollkommenen Beifall Baxmann's gefunden, der neulich meiner Geschichtschreibung den Ketzerprocess gemacht hat [3].

---

1) Der Gnosticismus S. 115 ff. 142. 153 ff.

2) A. a. O. Ueber den orientalischen Ursprung der ältesten Gnosis scheint zwar ebenfalls zwischen D. Hilgenfeld und mir keine Differenz zu bestehen, und ich werde von demselben wegen meiner Nachweise zu wiederholten Malen belobt. Indessen glaubt Hilgenfeld doch weit mehr als mir dies zulässig erscheint, auf den Parsismus zurückgehn zu müssen, ohne dass er sich bis jetzt mit meinen Hinweisungen auf die vorderasiatischen Mythenkreise näher auseinandergesetzt hat.

3) Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissenschaft u. christ. Leben 1861, S. 214 ff. Auf eine derartige Polemik, wie sie Hr. Baxmann gegen mich beliebt hat, gebührend zu antworten, sehe ich mich vollkommen ausser Stande. Was soll ich einem Theologen erwiedern, dem das wunderliche Missverständniss widerfahren ist, mich für einen eingefleischten Hegelianer der linken Seite zu halten, und der mir nun bei jedem Schritt und Tritt auflauert, um den Beweis zu führen, dass die

Nach Möller stellen die Naassener die älteste, die Peraten und Sethianer der Philosophumena spätere Bildungen des ophitischen Systems dar; dagegen soll die Lehre der

Irrthümer, auf welche ich gerathen sei, mit meiner angeblichen Hegelei und mangelnden Rechtgläubigkeit, möge man nun den Accent auf den ersten oder zweiten Theil des Wortes legen, auf's Engste zusammenhangen? Von der Verkehrtheit meiner geschichtlichen Methode haben mich bei dem besten Willen, von Andern Belehrung anzunehmen, dergleichen Declamationen ebensowenig überzeugen können, als ich mit den „Warnungen" etwas anzufangen weiss, die mir dieser angehende Schriftsteller angedeihen zu lassen sich erlaubt. Was übrigens meine angebliche Idiosynkrasie für Syrien, sowie die mir vorgeworfene Antipathie gegen Aegypten betrifft, so ist vielleicht Hr. Baxmann selbst so tolerant, mir sie nicht als eigentliche Ketzereien in Anrechnung zu bringen. Zur Sache nur noch Folgendes. Sind meine Ansichten über die Ignatianischen Briefe dadurch schon abgethan, dass es mir, wie Baxmann mir zu Gemüthe führt, nicht gelungen ist, „die Zustimmung Uhlhorn's zu erlangen?" oder ist die Verkehrtheit meiner Darstellung von dem Entwickelungsgange der gnostischen Systeme schon dadurch erwiesen, dass die Ansicht Möller's über die Glaubwürdigkeit der ältesten Berichterstatter der meinigen „öfters gerade entgegensteht?" Die Hinfälligkeit meiner Beweise für die Syrische Heimat des ophitischen Systems wird auch dadurch nicht dargethan, dass ich nur „innere" Gründe dafür vorgebracht haben soll (was, wie jeder Leser meiner Schrift sich selbst überzeugen kann, nicht einmal wahr ist), und wenn meine Deutung des Wortes Ἀχαμώθ falsch sein sollte, so stammt ja die von Baxmann vorgezogene Deutung ebenfalls aus dem Syrischen. Uebrigens findet sich die Form Chakhmûth, was auch Hilgenfeld (a. a. O. S. 447) übersieht, ja wirklich bei Bardesanes. Ueber die Archontennamen Horaeus und Astaphaeus, welche Baxmann lieber aus jeder andern Sprache, nur nicht aus dem Semitischen, ableiten möchte, wird weiter unten die Rede sein. Um mich endlich von meiner „Antipathie gegen Aegypten" zu heilen, tritt Baxmann den Beweis an, „dass die von Aegypten herführenden Kanäle nicht so trocken gelegt werden dürfen." Dieser Beweis wird mit folgenden Worten gegeben: „Die alexandrinisch-jüdische Philosophie war nicht so hellenisch, wie Lipsius will, sondern orientalisch-griechisch, also ein geeigneter Mutterschoss, in dem immerhin unabhängig von syrischen Einflüssen, die gnostischen Ideen, die in der Luft der Zeit lagen, zu ausgeprägten Systemen sich gestalten konnten, schon vor Basilides, dessen von der Philosophumena berichtete Bildung durch ägyptische Weisheit nicht so

Ophiten bei Irenäus bereits „valentinianisch verschoben“ sein, wobei freilich unklar bleibt, ob nur der Bericht des Irenäus an dieser „Verschiebung“ die Schuld tragen soll, oder ob die Valentinianische Gnosis wirklich auf die Geschichte der ophitischen Lehrmeinungen einen Einfluss geübt habe. Bax-

*zu beanstanden sein wird, dass gar erst „mit seiner Uebersiedelung nach Alexandrien der Gnosticismus nach Aegypten verpflanzt wäre“ (S. 221). Was ist aber hiermit mehr erwiesen, als höchstens die abstracte Möglichkeit, dass die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie sich zu gnostischen Systemen gestalten konnte! Es handelt sich hier aber nicht um blosse Möglichkeiten, sondern um den geschichtlichen Nachweis eines wirklichen Einflusses des jüdischen Alexandrinismus auf die Entstehung der Gnosis. Diesen hat aber auch Baxmann zur Zeit noch nicht beigebracht, und wohlgesetzte Redensarten können uns für diesen Mangel nicht schadlos halten. Uebrigens habe ich einen directen Einfluss der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie auf gewisse gnostische Systeme nicht schlechthin geleugnet (vgl. dagegen S. 44), und noch weniger ist es mir eingefallen zu behaupten, dass derselbe rein hellenisch und nicht orientalisch-griechisch, wie Baxmann mich belehrt, gewesen sei. Es ist eine sehr bequeme Manier, dem Gegner Ansichten anzudichten, die nicht die seinigen sind, nur um ihn nachher mit desto grösserem Scheine Rechtens bestreiten zu können. Im Uebrigen habe ich nur Folgendes zu fragen: 1) Hat Hr. Baxmann für eine alexandrinische Gnosis vor Basilides ein sicheres geschichtliches Datum? 2) Was versteht er unter der „ägyptischen Weisheit“, in welcher Basilides nach Pseudoorigenes unterrichtet worden sein soll? Was der Berichterstatter selbst unter diesem weitschichtigen Ausdrucke versteht, zeigt seine Erörterung über die Aegypter im ersten Buche. Hr. Baxmann versuche es nun einmal, aus diesen Angaben das Basilidianische System zu erläutern. Von den mächtigen Einflüssen ägyptischer Mythologie auf die Gnosis weiss Hr. Baxmann sehr schön zu reden; und auch mir ist es nicht in den Sinn gekommen, sie aus „Antipathie“ gegen alles Aegyptische völlig hinwegzuleugnen, wie theils aus meiner Schrift an mehreren Stellen, theils aus dem Verlaufe gegenwärtiger Untersuchung ersichtlich ist. Aber worauf ich jetzt noch bestehen muss, ist die Forderung, nur da von ägyptischen Einflüssen zu reden, wo man sie nachweisen kann, nicht aber mit dem Schleier des Geheimnissvollen, von welchem die Mythengeschichte Aegyptens umwoben ist, den zuchtlosesten Synkretismus historisch seinwollender Combinationen und die eigene Abneigung gegen methodisch fortschreitende geschichtliche Forschung zu verdecken.

mann, der das Erstere anzunehmen scheint, giebt mir daher in Möller's Namen den gegen diesen erhobenen „Vorwurf" zurück, „das gereiftere System mit Irenäus zum Massstabe der Anfänge der Gnosis zu machen."

Es kann nun aber schon eine flüchtige Erwägung lehren, dass man dem Irenäus nicht so ohne Weiteres den Vorwurf machen darf, die von ihm dargestellten Systeme valentinianisch verschoben zu haben. Den orientalischen Dualismus mindestens, der nach seinem Berichte in den Lehren des Saturnin, des Basilides, der Ophiten u. A. sich findet, hat er sicherlich nicht aus dem Valentinianischen Systeme eintragen können, da dieses ja einen überwiegend monistischen und pantheistischen Charakter trägt; vielmehr sind es gerade die ophitischen Systeme der Philosophumena, welche in diesem Hauptstücke mit dem Valentinianischen zusammenstimmen. Wird aber die Anklage etwa auf Herübernahme gewisser mythischer Personen, wie z. B. der Achamoth aus der Valentinianischen in die ophitische Gnosis gerichtet, so fragt sich ja erst noch sehr, in welchem Systeme diese Figuren ursprünglich heimisch waren, und die beigebrachten Gründe für ihren nicht-valentinianischen Ursprung hätten wohl eine etwas sorgfältigere Würdigung verdient. Jedenfalls müssen, ehe man einem älteren und anderweit als zuverlässig bewährten Gewährsmann zu Gunsten einer jüngeren und zweifelhafteren Quelle den Rücken kehrt, auch noch die übrigen Zeugnisse genauer verglichen werden.

Es kommen hier für die ophitische Lehre ausser Irenäus und Pseudoorigenes namentlich Celsus, Origenes und der allerdings weit spätere, aber über gewisse Dinge sehr gut unterrichtete Epiphanios in Betracht. Wir verfahren bei diesem Zeugenverhöre so, dass wir von den Angaben des Irenäus ausgehen und mit ihnen zugleich die ergänzenden Nachrichten des Epiphanios (und Pseudotertullianus) verbinden, hierauf zu Celsus und Origenes uns wenden, und zuletzt die Nachrichten des Pseudoorigenes einer schärferen Prüfung unterwerfen.

I. Irenäus und Epiphanios.

Irenäus handelt von den „Ophiten“ haer. 1, 30 u. 31. ed. Mass. Hiermit sind zu vergleichen die Darstellungen bei Pseudotertullian im libellus adv. omn. haer. c. 2 (bei Oehler Corpus haeres. I., nach andrer Abtheilung c. 6—8), bei Epiph. haer. 37—39, vergl. mit haer. 25. 26. 40. 45. und bei Theodoret. h. f. 1, 14. 15, vergl. 11. 13. 17. Wie ich an einem anderen Orte ausführlicher zu zeigen gedenke, hat Epiphanius in dem Hauptabschnitte, haer. 37, ausser dem Irenäus noch eine andere Quelle benutzt. Welche dieselbe war, zeigt eine Vergleichung mit Pseudotertullian, welcher dasselbe Werk, aus welchem Epiph. schöpfte, auf unverständige Weise excerpirte: es ist aller Wahrscheinlichkeit nach die von Photius cod. 121 erwähnte Schrift Hippolyt's gegen alle Ketzereien, welche man längst als die Grundlage jenes unter Tertullians Namen umlaufenden libellus erkannt hat. Die verlorene Quellenschrift ist, wenigstens in den hier in Frage kommenden Abschnitten, unabhängig von Irenäus und giebt uns Kunde von einer Sectengestalt, die mit den von Irenäus geschilderten verwandt, aber schwerlich identisch ist. Bei Irenäus bilden c. 1, 22, 2—27, 4 eine Art von Anhang zu der ausführlichen Darstellung des Valentinianischen Systems, dessen Quelle ein älteres haeresiologisches Werk war, welches mit dem Magier Simon begann und mit Marcion schloss, und vermuthlich identisch ist mit dem verloren gegangenen Buche Justins des Märtyrers wider alle Ketzereien. c. 28—31 bilden einen von Irenäus selbstständig beigefügten Nachtrag zu dem in seiner Quelle vorgefundenen Ketzerverzeichnisse, wie ausser der neuen Einleitung c. 28, 1 die von den vorhergehenden Kapiteln wesentlich abweichende Darstellungsweise zeigt. Die Nachrichten über die „Barbelioniten“, „Ophiten“ und „Kainiten“ c. 29—31 beruhen also aller Wahrscheinlichkeit nach auf unmittelbarer Einsicht des Irenäus in die Quellenschriften. Epiph. bewahrt c. 37 von der verloren gegangenen Ketzerbestreitung bedeutende

Bruchstücke, die er nach seiner sonstigen schriftstellerischen Weise mit den Nachrichten des Irenäus zu einem Ganzen verschmolz. Pseudotertullian, der im Vergleich mit Epiph. wenig oder nichts Eigenthümliches bietet, ist nur für die Texte und Quellenkritik von Bedeutung. Der Abschnitt haer. 38 über die Kainiten ist von Epiph. ebenfalls aus Irenäus und (wie die Vergleichung mit Pseudotertullian zeigt) Hippolyt componirt, doch hat er hier noch eine dritte und vierte Quelle benutzt, eine ungenannte Schrift, und das *Ἀναβατικὸν Παύλου*, welche beide nach seiner Angabe in kainitischen Kreisen entstanden sein sollen. Haer. 39 über die Sethianer ist unabhängig von Irenäus, aber wie wiederum die Uebereinstimmung mit Pseudotertultian zeigt, aus Hippolyt geschöpft. Ob Epiph. daneben die c. 5 aufgezählten ketzerischen Schriften selbst eingesehen habe, wird schwer auszumitteln sein. Die Nachrichten haer. 40 über die Archontiker beruhen auf eigenen Nachforschungen des Epiph. in Palästina. Eine Reihe anderweiter Mittheilungen über verschiedene Abzweigungen der ophitischen Secte hat Epiph. theils haer. 25 u. 26 unter den Rubriken „Nikolaiten" und „Gnostiker", theils haer. 45 (Severianer) untergebracht. Dieselben sind wenigstens zum Theil offenbar aus gnostischen Quellenschriften excerpirt. Anderes geht auf ungenannte *συγγράμματα*, noch Anderes auf mündliche Kunde zurück, wobei es dem Epiph. immerhin wie auch sonst nicht selten widerfahren sein mag, dass er sehr verschiedenartige Nachrichten willkürlich zu einem Ganzen zusammenschmolz. — Theodoret endlich kommt gar nicht als selbstständige Quelle in Betracht. Er schöpft 1, 13—15 vorzugsweise aus Iren., Pseudoorig. und Epiph. dienten als Nebenquelle. c. 11 (Archontiker) ist aus Epiph., c. 17 (Peraten) aus Pseudoorig. genommen. c. 21 (Severianer) giebt nur Excerpte aus Eusebius, die hier nicht in Betracht kommen, Eine directe Benutzung des *σύνταγμα* Hippolyt's durch Theodoret ist schwerlich erweislich, obwohl er ihn als Bestreiter Marcions und der Nikolaiten nennt.

Der Name *Ὀφῖται* oder *Ὀφιανοί* kommt bei Irenäus noch

nicht vor. Dagegen fand sich derselbe sicher schon bei Hippolyt zur Bezeichnung einer Partei, deren Mythologie mit der von Irenäus geschilderten in wesentlichen Stücken zusammenstimmt, aber mit Ausnahme des wichtigen Umstandes der Schlangenverehrung, von welcher der Bericht des Irenäus noch nichts weiss[1]). Doch kann aus den Nachrichten des Epiph. und Pseudotertullian jetzt nicht mehr ersehen werden, wie jene Schlange, deren Cultus der letztere erwähnt, der erstere ausführlich beschreibt, sich nach der Darstellung der Grundschrift zu dem schlangenförmigen Sohne Jaldabaoth's verhalten habe, dessen beide übereinstimmend mit Irenäus gedenken. Nach Epiph. hätte der hylische Schlangendämon den Namen *βασιλεὺς ἐξ οὐρανοῦ* davon empfangen, dass ihn sein Vater Jaldabaoth aus dem Himmel geworfen habe (c. 5.). Den Sturz vom Himmel kennt auch Irenäus, doch vom „himmlischen König" weiss er nichts, und in der That wird die Angabe des Epiph. von dem starken Verdachte einer Vermischung verschiedenartiger Nachrichten gedrückt. Wenigstens passt, was Epiph. selbst c. 2 folg. vom *ὄφις* erzählt, dass seine Verehrer ihn für Christus gehalten hätten, weit besser zu dem Namen himmlischer König; ja ihm selbst ist der Widerspruch aufgefallen, der zwischen der göttlichen Verehrung des *ὄφις* und seiner Bezeichnung als satanischen Verführers, zwischen seiner Identificirung mit Christus und seiner Abkunft aus dem untersten Hefe der Materie besteht (c. 6). Vereinbaren lassen sich beide Berichte nur unter der Voraussetzuug, dass die Quelle von einem doppelten Schlangengeiste zu erzählen wusste, von einem pneumatischen, dem wahren Bringer der Gnosis, und einem hylischen, der nach dem Bilde der „wahren Schlange" geformt, unwillkürlich jenem zum Werkzeuge diente. Jedenfalls ist es undenkbar,

1) Pseudotertull.: accesserunt his haeretici etiam illi, qui Ophitae nuncupantur. Nam serpentem magnificant in tantum ut illum etiam ipsi Christo praeferant. Epiph. 37, 1 *Ὀφῖται καλοῦνται δι' ὃν δοξάζουσιν ὄφιν*.

dass die Schlange, deren heilige Macht Christus im Evangelium nachgeahmt, deren gewaltiger Majestät auch Moses gehuldigt haben soll (Pseudotert. l. c. vgl. Epiph. c. 7), die Christus selbst, oder (nach Pseudotert.) sogar grösser als Christus war, bei derselben Partei gleichzeitig als das dämonische Wesen galt, welches Juldabaoth erschuf, als er im bittern Groll in die unterste Materie hinabblickte.

Um so mehr haben wir Ursache, dem Berichte des Irenäus Glauben zu schenken, dass eine Partei existirte, welche nur von einem bösen Schlangengeist, und folgerichtig nichts von Schlangenverehrung wusste. Und auch das wird nicht zufällig sein, dass Irenäus für diese von ihm c. 30, 1—14 geschilderte Partei den Namen Ophiten nicht kennt, wenn er gleich für die §. 15 beiläufig erwähnte Abzweigung der Secte, welche den *ὄφις* mit der *σοφία* identificirte und als Weltseele verehrte, höchst wahrscheinlich schon damals gebräuchlich war. Das Zeugniss Theodorets kann hier ebensowenig in Betracht kommen. Derselbe stellt seinen Auszügen aus Irenäus die Bezeichnung voran: *οἱ δὲ Σηθιανοί, οὓς Ὀφιανοὺς ἢ Ὀφίτας τινὲς ὀνομάζουσιν.* Offenbar aber hat er diese Namen, ohne viel zu fragen, aus anderweiter Kunde von verwandten Sectenmeinungen hinzugefügt, und während der erste auf seine Darstellung, in welcher sogar der Name Seths weiter nicht vorkommt, noch weniger passt als auf die des Irenäus selbst, so wird der letztere im Grunde nur durch eine wohl aus Pseudoorigenes geschöpfte Nachricht gerechtfertigt, welche Theodoret in seine Auszüge aus Irenäus eingeschoben hat[1]. „Einige von ihnen sagen, Christus habe Schlangengestalt angenommen, und sei so in den Leib der Jungfrau eingegangen.“ Dies ist aber nach ihm selbst nur die Meinung einer Partei, von welcher wir nicht wissen, wie sie über den Schlangengeist des Irenäus geurtheilt habe. Freilich beweist umgekehrt das

1) Phil. V, 19 p. 142 sq. X, 11 p. 318 ed. Oxon., vgl. Volkmar, Hippolyt und die römischen Zeitgenossen. S. 23.

τινές keineswegs, dass etwa noch zur Zeit Theodorets der Name Ophiten für die von ihm geschilderte Partei nicht im allgemeinen Gebrauche war; es deutet vielmehr nur an, dass Theodoret den Namen nur in einigen Quellen fand, und dass er namentlich in der Hauptquelle, bei Irenäus, fehlte. — Noch kommt der Name *Ὀφιανοί* bei Clemens und Origenes vor. Aber ersterer giebt keine nähere Beschreibung der Secte, wogegen die Ophianer des Origenes, wie weiter unten gezeigt werden soll, jedenfalls als wirkliche Schlangenverehrer ihren Namen mit gutem Grunde geführt haben.

Mag man also auch die von Irenäus c. 30, 1 — 14 geschilderte Secte immerhin ziemlich frühzeitig mit dem Namen Ophiten belegt haben, so fehlt doch für die Ursprünglichkeit dieser Bezeichnung jedenfalls jedes sichere geschichtliche Zeugniss, und alles erklärt sich bei der Annahme, dass der nur einer Abzweigung der Secte zukommende Name bei sonstiger Verwandtschaft der Lehren auch auf jene Partei übertragen ward, die zwar von einer Schlange, aber von keiner Schlangenverehrung wusste. Eine allgemein gebräuchliche Benennung existirte noch zu Irenäus' Zeiten nicht für diese Partei; dagegen ist es nach Epiph. haer. 26 vgl. mit Phil. V, 6 sehr wahrscheinlich, dass sie überhaupt den Namen „Gnostiker" führten[1]), was für das hohe Alter der Secte sprechen und gleichzeitig erklären würde, warum die Berichterstatter um einen Sondernamen für dieselbe verlegen waren.

Um so weniger scheint es in einer methodisch fortschreitenden Untersuchung zulässig zu sein, aus der Bezeichnung „Ophiten" einen Beweisgrund für die Ansicht zu machen, dass der Schlangencultus das charakteristische Merkmal aller unter jenem Namen seit dem 3. Jahrh. häufig zusammengefassten Parteien sei, woraus dann mit Leichtigkeit weiter zu folgern wäre, dass die Schlange, welche in allen diesen Systemen eine Rolle spielt, ursprünglich nicht aus der bekannten Erzählung des Alten Test., sondern aus den kosmogonischen Mythen Aegyptens und Syriens herstamme.

Jedenfalls lehrt ein Blick auf den Bericht des Irenäus,

1) Vgl. auch meinen Gnosticismus S. 48. 127 f. Ich mache noch auf den Umstand aufmerksam, dass Epiph. haer. 27, 1 ausdrücklich im Eingange seiner Beschreibung der „Ophiten" auf die „Gnostiker" als Vorgänger hinweist: *οἱ Ὀφῖται μὲν γὰρ ... τὰς προφάσεις εἰλήφασιν ἀπὸ τῆς τοῦ Νικολάου καὶ Γνωστικῶν καὶ τῶν πρὸ τούτων αἱρέσεων.*

dass die Bedeutung, welche die Schlange in dem Systeme der namenlosen Gnostiker hat, mit dem innersten Mittelpuncte jener Lehre nicht unzertrennlich zusammenhängt. Wir lassen daher die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung der Schlange bei jenem Gnostiker vorläufig auf sich beruhen, um weiter unten die Untersuchung dieses Punctes wieder aufzunehmen.

Dagegen rücken nun, wie schon früher von mir hervorgehoben wurde[1]), diese Gnostiker mit einer Reihe anderer Systeme enger zusammen, deren überwiegend dualistischer Character von Niemand bestritten ist. Saturnin, Basilides (wenigstens nach der Darstellung des Irenäus), Bardesanes vertreten eine Lehrform, die von dem Valentinianischen Systeme und den ophitischen Parteien der Philosophumena ebenso abweicht, als sie mit den Anschauungen der sogenannten Ophiten des Irenäus in allen wesentlichen Merkmalen zusammenstimmt. Ganz im Einklange mit den letzteren lehrte Saturnin[2]), die Weltschöpfung sei nicht durch die oberste Gottheit, sondern durch 7 Engel oder Archonten erfolgt, unter denen der Judengott der oberste ist. Auch der Mensch ist durch sie geschaffen; aber sie gestalten ihn nach einem himmlischen Urbilde, das sie festzuhalten zu schwach sind, daher ihr Geschöpf hülflos auf dem Boden kriecht wie ein Wurm, bis die obere *δύναμις* sich ihres Nachbildes erbarmt und einen Lichtfunken schickt, der ihm Leben einhaucht Der einzige Unterschied ist, dass hier der höhere oder pneumatische Lebenshauch unmittelbar von der „oberen Macht“ eingeblasen wird, dort nur mittelbar von derselben, oder auf Veranstaltung der Sophia, die sich dazu des Judengottes Jaldabaoths als Werkzeug bedient. Wenn dagegen hier von einem glänzenden Bilde, welches den Archonten erscheint[3]), dort von einer himmlischen Stimme, welche dieselben vernehmen, die Rede ist, so ist dies nur eine weiter ausge-

---

1) A. a. O. S. 113. 142.

2) Vgl. Iren. haer. 1, 18. Die Darstellungen bei Pseudoorig. VII, 28. Tertull. de anima c. 23; Theod. h. t. 1, 3 sind aus Irenäus geschöpft, dessen Bericht auch Epiph. haer. 23 vor sich hatte.

3) Desursum a summa potestate lucida imagine apparente heisst es bei dem alten Uebers. des Iren. — Die Philos. lesen *ἄνωθεν ἀπὸ τῆς αὐθεντίας φωνῆς εἰκόνος*. Für das sinnlose *φωνῆς*, welches auch die ed. Bas. des Epiphan. hat, liest Harvey *φαεινῆς*, Duncker-Schneidewin besser *φωτεινῆς* was durch den cod. Ven. des Epiph. bestätigt wird, s. Dindorf zur Stelle (opp. Epiph. III, 2, 596).

führtere Wendung desselben Gedankens: der geheimnissvolle Ruf macht die Archonten mit dem Namen des ersten und zweiten Menschen bekannt, und nun erst giebt Sophia ihnen den Gedanken des Menschen ein, der also auch nach dieser Darstellung nach einem himmlischen Urbilde geschaffen ist. Die noch übrige Differenz beruht hier lediglich darin, dass nach den „Gnostikern“ oder „Ophiten“ der Gegensatz der 7 *ἄγγελοι κοσμοποιοί* zu der obern Macht bereits ein feindselig gespannter ist, daher Jaldabaoth nicht aus Wohlgefallen an dem himmlischen Licht, sondern um seinen Genossen die obere Welt vergessen zu machen, angeblich nach seinem und der übrigen 6 Archonten Bilde den Menschen schafft. Gemeinsam ist dagegen wieder die Erzählung von der Unbehilflichkeit des ersterschaffenen Menschen, der, ohne Kraft sich aufzurichten, auf der Erde kriecht, ein Symbol seines Ursprungs. Dies, sowie die weitere Ansicht von seiner ungeheuern Länge und Breite erinnert an verwandte Anschauungen bei den Rabbinen[1]. Jedenfalls haben wir den Ursprung dieser Erzählung nicht weit zu suchen: die Grundlage bildet ohne Zweifel die Darstellung der Genesis, nach welcher Adam, wie auch sein Name besagt, zuerst aus einem Erdenklosse geschaffen und darnach erst durch den lebendigen Gottesodem beseelt wird. Dem himmlischen Urbilde aber, oder „dem ersten Menschen“, als dessen Abkömmling der Erdgeborne, sobald er belebt und beseelt ist, sich fühlt, entspricht in der Kabbala der Adam Kadmon, von dem auch die Clementinischen Homilien zu reden wissen. Um so mehr werden wir uns berechtigt halten, die verwandte Darstellung in den Philosophumena auf diese einfachen Wurzeln zurückzuführen[2].

Noch bestimmter tritt die Verwandtschaft Saturnins mit den „Gnostikern“ (oder den sog. Ophiten) des Irenäus her-

1) Eisenmenger, Entd. Judenthum 1, 364 ff.; Gfrörer, Jahrb. des Heils II, 129, vgl. Harvey ad Iren. p. 224 not. 1.

2) *Καὶ τοῦτον (Ἀδὰμ) εἶναι φάσκουσι τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἀνέδωκεν ἡ γῆ μόνον* (dies nach dem Folgenden einzuschränken), *κεῖσθαι δὲ αὐτὸν ἄπνουν, ἀκίνητον, ἀσάλευτον, ὡς ἀνδριάντα, εἰκόνα ὑπάρχοντα ἐκείνου τοῦ ἄνω, τοῦ ὑμνουμένου Ἀδάμαντος ἀνθρώπου, γενόμενον ὑπὸ δυνάμεων τῶν πολλῶν, περὶ ὧν ὁ κατὰ μέρος λόγος ἐστὶ πολύς* Phil. V, 7 p. 98 ed. Oxon. Die *δυνάμεις πολλαί* erinnern offenbar an die 7 *ἄγγελοι* oder *ἄρχοντες κοσμοποιοί*, aber was dann weiter von der Mittheilung der Seele an den erdgebornen Menschen erzählt wird, lässt sie nur als eine spätere Umgestaltung eines anfangs einfachen und klaren Gedankens betrachten.

vor, wenn wir auch die beiderseitige Principienlehre ins Auge fassen. So lückenhaft die Nachrichten über Saturnin in diesem Puncte auch sind, so ist doch der dualistischere Charakter seiner Lehre nicht zu bestreiten, und nur darüber kann Zweifel bestehn, ob dieser Dualismus sich aus persischen Einflüssen erkläre[1]). Dem oberen Gotte, dem unbekannten Vater, steht nach Saturnin der Satan gegenüber, der das Werk des oberen Gottes zu vernichten strebt. Der Satan selbst wird nach ächt jüdischer Anschauungsweise als ein Engel geschildert; wie der Judengott von den 6 übrigen weltschöpferischen Engeln, so ist Satan von seinen Dämonen umgeben, deren Zahl nicht angegeben ist, aber höchst wahrscheinlich der Zahl der *ἄγγελοι κοσμοποιοί* entsprach. Der Judengott und seine Archonten steht zwischen dem höchsten Gotte und Satan in der Mitte, und kann so wenig als ein böses Wesen betrachtet werden, dass Satan mit ihm vielmehr in unaufhörlicher Feindschaft lebt. Dem principiellen Gegensatze Gottes und Satans entspricht nur ein doppeltes Menschengeschlecht, was bis auf den Anfang der Schöpfung zurückreicht; den Bösen stehen die Dämonen bei, den Guten kommt der Soter in einem Scheinkörper zu Hilfe; das Ende wird die vollkommene Vernichtung der Dämonen und des ihnen ergebenen Menschengeschlechts, und die vollkommene Befreiung des pneumatischen Samens sein, womit zugleich auch die Herrschaft des Judengottes und seiner Archonten ein Ende nimmt. Es stimmt dies alles so genau mit dem von Irenäus über seine namenlosen Gnostiker Gesagten zusammen, dass über das Verwandtschaftsverhältniss beider Systeme kein Zweifel obwalten kann. Ophiomorphos und seine 6 bösen Geister nehmen hier ganz dieselbe Stellung ein, wie dort Satan und seine Dämonen; auch die Feindschaft, welche zwischen Jaldabaoth und Ophiomorphos besteht, entspricht dem von Saturnin Berichteten völlig. Nur ist wieder der Gegensatz der 7 Archonten zu dem oberen Reiche bereits schärfer gespannt; sind sie bei Saturnin von demselben schon durch eine weite Kluft getrennt, unfähig, dem pneumatischen Samen zu helfen und darum auch nicht im Stande, ihn dauernd in ihrer Gewalt zu behalten, so

1) Möller möchte den von ihm selbst nicht ganz geleugneten Dualismus Saturnins doch wieder auf eine monistische Grundlage zurückführen, und stellt die Principienlehre Saturnins in Parallele mit der durch die Peraten vertretenen Richtung. Vgl. hiergegen Hilgenfeld, Ztschr. f. w. Th. 1862, S. 423 ff.

widerstreben sie hier bereits mit mehr oder minder klarem Bewusstsein der oberen Welt[1]), Jaldabaoth will sich an die Stelle des Vaters setzen, und legt dem Erlösungswerke immer neue Hindernisse in den Weg. Damit stimmt, dass Manches, was Saturnin noch dem Satan und seinen Dämonen zuschreibt, jetzt auf Rechnung der weltschöpferischen Archonten kommt. Nicht Satan, sondern Jaldabaoth will durch Heirathen und Kinderzeugen den pneumatischen Samen zerstreuen und so in seiner Gewalt behalten; und während dort die alttestamentlichen Propheten noch theils vom Satan, theils von den weltschöpferischen Engeln geredet haben, sind sie hier ebenso wie Moses allein von den letzteren inspirirt, und Ophiomorphos widersteht der gesammten alttestamentlichen Religionsökonomie, wird aber eben dadurch unwissentlich ein Werkzeug in der Hand einer höheren Macht. Eben damit hängt endlich zusammen, dass Ophiomorphos hier das unheimliche Spiegelbild des Judengottes selbst ist, also ihm nicht als anfänglich böses Princip gegenübersteht. Er ist die personificirte böse Leidenschaft Jaldabaoths, sein in Schlangengestalt verkehrter Verstand, alle Vergessenheit, Bosheit, Eifersucht, Neid und Tod geht aus ihm hervor. Ophiomorphos ist's, der, während er noch bei seinem Vater Jaldabaoth im Himmel thront, diesen durch seine Verschlagenheit immer mehr in Verwirrung bringt und zu schmählicher Selbstüberhebung verleitet, bis er endlich in directe Feindschaft zu seinem Vater tritt, und zur Strafe dafür aus dem Paradiese geschleudert wird. Aber der Schlangengeist ist so wenig befähigt, sich etwa mit den obern Mächten wider Jaldabaoth zu verbinden, dass, was er in ihrem Dienste thut, er nach seiner Absicht nur thut, um die Menschen zu verderben, um derentwillen er seiner Heimat im Himmel Jaldabaoths einst verlustig ging. Dieser letztere Zug erinnert deutlich an den Satan des Alten Testaments, der seine Freude daran hat, den Menschen zu schaden und sie zu verführen;

1) Nach Hilgenfeld würde auch dies schon von der Lehre Saturnins gelten (a. a. O. S. 424). Vergleicht man indessen zu den Worten des Irenäus propter hoc quod dissolvere voluerint patrem eius omnes principes, den griechischen Text bei Pseudoorigenes *καὶ διὰ τοῦτο* (l. *τὸ*) *βούλεσθαι τὸν πατέρα καταλῦσαι πάντας τοὺς ἄρχοντας*, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass im Originale *πατέρα* Subject, *π. τ. ἀρχ.* Object war, wie auch der Zusammenhang und das Excerpt bei Theodoret lehrt. Vgl. auch Möller a. a. O. S. 370. Von einer Absicht der Archonten, den Vater zu stürzen, ist also nicht die Rede.

auch der Name Sammael, den Ophiomorphos führt, war den spätern Juden als Bezeichnung des Teufels geläufig[1]), der andre Name Michael muss wohl auf Rechnung des antijüdischen Charakters dieser Lehre geschrieben werden[2]). Sogar der Umstand, dass Ophiomorphos ursprünglich im Himmel Jaldabaoths seinen Sitz hat, aus diesem aber verstossen ward, weist auf Vorstellungen des späteren Judenthums zurück, die bekanntlich auch dem Neuen Test. nicht fremd sind[3]). Weiter hängt die Benennung daemones mundiales für Ophiomorphos und seine Genossen mit der altchristlichen Ansicht vom Teufel als *ἄρχων τοῦ κόσμου* zusammen, dem die Dämonen als *ἄρχοντες τοῦ κόσμου* zur Seite stehen. Dass aber von der Bezeichnung des bösen Dämons als Schlangengeistes der Gedanke an die alttestamentliche Paradiesesschlange nicht nur am nächsten liegt, sondern durch den ganzen Zusammenhang unabweisbar gefordert wird, soll hier nicht nochmals auseinandergesetzt werden. Wenn auch die Identificirung des Teufels mit der Schlange der Genesis vor der Apokalypse des Johannes nicht nachgewiesen werden kann, so ist sie doch seitdem allen christlichen Parteien gemeinsam, und findet sich wenigstens im spätern Judenthume ebenfalls vor. Daher sei nur das Eine noch vorläufig hinzugefügt, dass wie in der Genesis die Schlange, so hier Ophiomorphos um der Menschen willen, die er verführt hat, seiner paradiesischen Herrlichkeit verlustig geht[4]). Wozu also zu weit entlegeneren Reminiscenzen, wie an den ägyptischen Typhon oder an den griechischen Hephästos

---

1) Eisenmenger, I, 820 ff., vgl. auch Gfrörer, Jahrhundert des Heils I, 389 ff.

2) Nach Matter soll er den Namen Michael darum erhalten haben, weil Michael als Schutzengel des Judenthums betrachtet worden sei (Dan. 10, 21). Dem scheint nun freilich entgegenzustehn, dass Ophiomorphos ja dem Judenthum feindlich gesinnt ist; indessen, da dieser anfänglich im Himmel bei Jaldabaoth wohnte, so hat es nichts auffälliges, dass man gerade einen der vornehmsten Engel des Judenthums ausdrücklich zu dem Zwecke ersah, die Rolle eines bösen Dämons zu spielen. Auch andre gute Engel des Judenthums sind von dieser Partei zu Dämonen degradirt worden.

3) Vgl. das Buch Henoch c. 7 f., Joseph. Antt. I, 3, 1; und die Stelle aus Bereschit Rabba bei Gfrörer a. a. O. I, 391.

4) Vgl. die Stellen bei Gfrörer a. a. O. I, 388. Die älteste Stelle scheint 4 Macc. 18, 8 zu sein *οὐ διέφθειρέ με λυμεὼν ἐρημίας φθορεὺς ἐν πεδίῳ, οὐδ' ἐλυμήνετο μου τὰ ἁγνὰ τῆς παρθενίας λυμεὼν ἀπατηλὸς ὄφις*, wo der *ὄφις* als ein zur Unzucht verlockender Dämon erscheint.

seine Zuflucht nehmen, wenn die nächstliegende Parallele alles erklärt? Mag immerhin, wie auch mir sehr wahrscheinlich ist, zwischen dem alttest. Satan und dem ägypt. Typhon-Set ein tieferer Zusammenhang stattgefunden haben; die hier von Sammael dem schlangenförmigen Dämon gegebenen Schilderungen sind Zug für Zug dem jüdischen und jüdisch-christlichen Vorstellungskreise entlehnt, während es sehr schwer halten dürfte, ein specifisch typhonisches Element darin nachzuweisen. An den griech. Hephästos aber erinnert ohnehin gar nichts als der Sturz vom Himmel, der hier ganz anders motivirt erscheint als in der hellenischen Mythe, ganz abgesehen davon, dass in den Nachrichten des Irenäus auch keine Spur von griechischen Einflüssen zu entdecken ist[1]). Hierzu kommt nun endlich, dass die in allen wesentlichen Stücken so verwandte Lehre Saturnins nicht nur den Namen Satan, sondern auch die Bezeichnung desselben als Engel ausdrücklich beibehält und hierdurch deutlich genug die Quelle verräth, aus welcher auch die verwandte Secte den Begriff ihres bösen Dämon geschöpft hat.

Dagegen scheint freilich nach einer andern Seite hin die Principienlehre Saturnins eine wesentlich andre zu sein. Derselbe weiss nichts davon, dass Satan erst dem Judengotte seinen Ursprung verdankt, sondern jener scheint diesem von Anfang an feindlich gegenüberzustehen. Es ist dies indessen ein bei der Lückenhaftigkeit der Nachrichten schwer auszumittelnder Punct. Wahrscheinlich haben wir auch bei Saturnin nicht nach persischer Anschauung an einen ursprünglichen Gegensatz eines guten und eines bösen Urwesens zu denken[2]); sondern da Satan ausdrücklich als Engel bezeichnet wird, so liegt am nächsten, in ihm ein abtrünniges (wenn auch gewiss von Haus aus sehr unvollkommenes) Geschöpf eines höheren Wesens, sei es des höchsten Gottes selbst oder einer demiurgischen Macht zu sehn. Andrerseits führt der (namentlich in der Darstellung des Epiph.

1) Matter II, 134 f. vergleicht noch den ägyptischen Pthah, der aber mit Ophiomorphos, wie Matter selbst gesteht, nur die krummen Beine gemein hat. Näher würde der Feta-hil des Cod. Nasar. liegen, dessen Zusammenhang mit dem ägyptischen Gotte allerdings kaum bezweifelt werden kann, vgl. Gesenius im Probeheft von Ersch und Grubers Allg. Encykl. S. 98 und Matter a. a. O. Aber die hier überlieferte Gestalt der Mendaitenlehre ist zu spät, als dass aus ihr ein Rückschluss auf den gnostischen Ophiomorphos gestattet wäre.

2) In diesem Stücke stimme ich mit Möller (a. a. O.) gegen Baur, Gnosis S. 208 und Hilgenfeld (a. a. O. S. 425) überein.

hervortretende) scharf dualistische Charakter des Systems allerdings auf die Annahme einer dem höchsten Gotte ursprünglich gegenüberstehenden Materie. Der Gegensatz einer obern und einer untern Welt, die metaphysische Wesensverschiedenheit eines doppelten Menschengeschlechtes, die Unfähigkeit der Weltschöpfer das leuchtende Bild von oben an sich zu fesseln, und der damit zusammenhangende Gedanke eines in dieses untere Gebilde herabgekommenen Lebensfunkens, nach dessen Erlösung alles Andere zu Grunde geht (wie es scheint selbst die 7 Weltschöpfer nicht ausgeschlossen), endlich der strenge Doketismus in der Christologie, und das in der Askese wie in der Lehre von der Vernichtung der Leiber ausgesprochene Streben, den Geist von jeder Verunreinigung durch die Materie zu befreien —, alles dies gewinnt erst Halt und Zusammenhang unter der Voraussetzung eines ursprünglichen Chaos, wobei freilich der Hergang bei der Weltbildung völlig im Unklaren bleibt, wenn man nicht annehmen darf, dass schon vor der Menschenschöpfung ein pneumatischer Funke in diese untere Welt herabgekommen und in ihr verblieben sei[1]). So gefasst aber rückt das System Saturnins mit den Gnostikern oder „Ophiten" des Irenäus wieder nahe zusammen. Denn auch bei diesen steht der obern Welt von Haus aus ein materielles Princip gegenüber (ὕδωρ, σκότος, ἄβυσσος, χάος), das an der Entstehung Jaldabaoths und seiner Archonten nicht min-

1) Ich frage, wenn die Weltschöpfer alles pneumatischen Elementes von Haus aus entbehrten, jene lucida imago aber ihnen nur von ferne geleuchtet hat, ohne dass sie irgend wie in ihren Besitz zu gelangen vermochten, welches Interesse hatte dann die obere δύναμις daran, den σπινθήρ ζωῆς in diese untere Welt zu senden, da ja nun die ganze Weltentwickelung nur darauf hinstrebt, das Geschehene wieder ungeschehen zu machen? Hier hilft, wenn man nicht an eine Emanationslehre von consequent pantheistischer Haltung denken kann, nur die Annahme eines wider Willen des unbekannten Vaters eingetretenen Lichtfalls, so dass die Sendung des σπινθήρ bei der Menschenschöpfung den Zweck hat, dem unten bereits vorhandenen pneumat. Samen Beistand zu leisten. Man muss also annehmen, dass die ἄγγελοι κοσμοποιοί, obwohl tief unter dem unbekannten Vater stehend, doch nicht völlig ohne ein pneumatisches Element gewesen sein können, womit zusammenstimmt, dass sie selbst als Geschöpfe des höchsten Gottes betrachtet werden. Denn jedenfalls gehören die Sieben zu den ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, δυνάμεις und ἐξουσίαι, die der Vater geschaffen hat, wenn sie auch, wie die Erzählung von der lucida imago beweist, ebenso in Unkenntniss über die obere Welt sich befanden, als nach der andern Darstellung die Archonten Jaldabaoths vor dem Rufe der Achamoth.

der als an dem Ursprunge des bösen Schlangengeistes participirt. Die Idee eines Lichtfalles aber aus der obern Welt, welche wir bei Saturnin nur voraussetzen mussten, findet sich hier ausdrücklich gelehrt. Jaldabaoth ist in Folge des Falls der Sophia nicht ohne alles pneumatische Element, aber als aus dem Chaos, in welches seine Mutter hinabsank, emporgestiegen, ist er, wenn auch nicht von hylischem, doch nur von psychischem Wesen, und muss die in ihm enthaltenen Lichtfunken ebenso von sich geben, wie er die pneumatischen Seelen nicht dauernd in seiner Gewalt zu halten vermag. Es ist auch dies im Wesentlichen keine andre Lehre, als die Saturnins, denn auch nach letzterem stehen ja die sieben ἄγγελοι κοσμοποιοί zwischen dem pneumatischen und dem materiellen Princip in der Mitte, und wenn auch nirgends ein feindliches Verhältniss derselben zu dem unbekannten Vater gelehrt wird, so steht ihnen doch nach der Wiederbringung aller pneumatischen Funken das καταλυθῆναι bevor, mag man dies nun auf eine wirkliche Vernichtung ihrer selbst oder wie mir wahrscheinlicher dünkt, ihre Herrschaft über das gute Menschengeschlecht beziehen.

Nach dem Allen erscheint das System Saturnins auf der einen Seite als Weiterbildung älterer Anschauungen, die Christenthum und Judenthum noch näher zusammenrücken, folglich auch den weltschöpferischen Mächten noch einen, wenn auch untergeordneten pneumatischen Charakter zugestehen[1]), andererseits als die Grundlage für dasjenige gnostische System, mit dessen Untersuchung wir uns dermalen beschäftigen. Gemeinsam ist diesen Lehren allen noch der alttestamentliche Vorstellungskreis, in welchem sie vorzugsweise zu Hause sind, nur dass bei den sogenannten Ophiten des Irenäus der Gegensatz zum Judenthum bedeutend geschärft, der nur psychische Charakter der alttestamentlichen Gesetzgebung und Prophetie ausdrücklich ausgesprochen und als ein positives Hinderniss bezeichnet wird, welches dem Fortschreiten des Erlösungswerkes sich entgegenstellt. Erklärt sich aber das letztgenannte System in allen seinen wesentlichen Zügen am einfachsten als eine Fortbildung des Saturninischen, so muss es schon von vorn herein für sehr unwahrscheinlich gelten, dass dasselbe vielmehr aus einer Umgestaltung einer pantheistisch-monistischen Grundlage hervorgegangen und aus einer von hellenischer Mythologie durch-

1) Vgl. meinen Gnosticismus S. 142.

drungenen Anschauungsweise zu der einfachen alttestamentlichen Grundlage zurückgeführt worden sein soll. Hierzu kommt, dass man wenigstens für die, nach allen Zeugnissen dem frühesten Stadium der Gnosis angehörige Lehre Saturnins schwerlich beweisen wird, dass dieses aus einem pantheistischen Systeme hervorgegangen sei; ist aber dies nicht der Fall, welche Vorstellung von dem Entwickelungsgange der gnostischen Systeme müsste man sich doch unter der Voraussetzung bilden, dass ein den Meinungen Saturnins so nahe verwandtes System erst die verschiedensten Formen des Pantheismus, wie sie in den Philosophumena vorliegen, habe durchlaufen müssen, um schliesslich in allen wesentlichen Puncten bei Saturninus wieder anzulangen!

Schliessen wir aber das fragliche System einfach als nächstes Glied in der Kette den Lehren des Saturninus an, so erklären sich auch die weiteren Eigenthümlichkeiten desselben auf ungezwungene Weise. Es ward schon oben bemerkt, dass hier durch die Geschichte vom Falle der Achamoth eine Lücke in den Anschauungen Saturnins ausgefüllt wird, an der vielleicht nur die Berichterstattung die Schuld trägt. Achamoth ist die mythische Personification des auf „die linke Seite", d. h. ins Chaos übergesprudelten Lichts, und insofern das höhere Princip, durch welches in dieser ohnmächtigen untern Welt überhaupt erst ein gestaltetes Leben sich regen und entfalten kann. Der Mythus giebt also Antwort auf eine unabweisbar sich aufdrängende kosmogonische Frage. Vergleichen wir hiermit die valentinianische Lehre von den *σφάλματα* im Absoluten und von dem unnatürlichen Verlangen der *ἄνω σοφία* nach unmittelbarer Gemeinschaft mit dem Urvater aller Aeonen, von der Wiederbringung der Gefallenen, nachdem ihre *ἐνθύμησις* als *κάτω Σοφία* von ihr getrennt ist, so kann man dem ophitischen Mythus wenigstens die grösste Einfachheit nicht streitig machen; und da derselbe nach dem Gesagten nur die mythische Einhüllung eines auch für ein so primitives System wie das Saturnins durchaus nothwendigen kosmogonischen Gedankens ist, so schwindet jeder Anhaltepunct für eine Ableitung dieses Mythus aus der Valentinianischen Lehre. Hierzu kommen weiter noch die äusseren Gründe, die hier nicht noch einmal des Breiteren dargelegt werden sollen: die Ableitung dieser und ähnlicher in den Ophitischen Systemen heimischen Namen aus dem Syrischen, und der Umstand, dass die Figur der Achamoth auch noch in dem Systeme

des Bardesanes eine Stelle hat. Bardesanes aber war, wie schon Neander erkannte, so wenig ein Valentinianer, dass er uns eine spätere, aber von griechischen Einflüssen freigebliebene Gestalt der ophitischen Gnosis repräsentirt. Gerade der Umstand aber, dass im östlichen Syrien die gnostischen Meinungen sich, wie unabhängig von den grossen hellenistisch gefärbten Systemen, so auch im äusserlich engeren Anschlusse an die katholische Lehre erhalten konnten, musste hier auch einer Reihe sehr alter Vorstellungen einen längeren Bestand sichern, wodurch uns die Möglichkeit erwächst, in die Genesis der gnostischen Systeme einen tieferen Blick zu thun, als unter andern Umständen wohl möglich wäre.

Es soll nun hier nicht noch einmal wiederholt werden, was ich anderwärts hinlänglich besprochen habe[1]; dass die Lehre des Bardesanes in allem Wesentlichen mit den Angaben des Irenäus über die „Ophiten" zusammenstimmt, andrerseits deutlicher als manches andre System auf den vorderasiatischen Mythenkreis zurückweist. Hier mögen nur noch einige Puncte berührt werden, welche dazu dienen können, die Principienlehre schärfer zu bestimmen. Nach den „Ophiten" des Irenäus ist oberstes Princip das gränzenlose Licht, der Vater von Allem, oder der erste Mensch; aus ihm geht als seine *ἔννοια* der Menschensohn oder der zweite Mensch, und darnach der heil. Geist oder das erste Weib, die Mutter des Lebendigen hervor. Unter ihnen sind abgetrennt die 4 Elemente der materiellen Welt *ὕδωρ*, *σκότος*, *ἄβυσσος*, *χάος*. Aus der Vermählung von Vater und Sohn mit dem ersten Weibe geht dann ein Rechtes und ein Linkes, Christus als drittes männliches Princip und seine Schwester Achamoth hervor. Christus bildet mit den drei ersten Lichtern die heilige Kirche oder die obere Tetras, wogegen Achamoth als das auf die linke Seite übergesprudelte Licht ins Chaos herabsinkt, und dort Princip aller Gestaltung wird. Auch bei Bardesanes begegnet uns der Vater alles Lebens und die Mutter der Lebendigen, aus deren Vermählung ein Rechtes und ein Linkes, Christus und seine Schwester Chakmûth entsteht, von welcher Aehnliches gilt wie von der Sophia des von Irenäus geschilderten Systems. Auch die Namen Sohn des Lebendigen und heil. Geist, desgl. die Vorstellung von einer oberen Tetras findet sich bei Bardesanes wieder vor. Aber während dort drei

1) A. a. O. S. 111 ff.

männliche Principien und ein weibliches, die Mutter des Lebens oder der heil. Geist die obere Tetras bilden, die Achamoth aber ausserhalb der „heiligen Kirche" steht und erst am Ende der Weltentwickelung in sie eingeht, so lehrt Bardesanes zwei Syzygien, den Vater des Lebens und die Mutter und unter ihnen den Sohn oder Christus und den heiligen Geist. Der zweite Mensch oder der Sohn ist also hier mit dem dritten männlichen Principe identificirt, und an die Stelle der von Irenäus bezeugten Vermählung zweier männlichen Lichter mit dem ersten Weib tritt die scheinbar einfachere Vorstellung von zwei regelmässigen Aeonenparen. Dass der Name „heiliger Geist" (Rucho d' Kodscho) für das zweite weibliche Princip aufgespart wird, scheint auf den ersten Blick von untergeordnetem Interesse zu sein, hat aber im Zusammenhange dieser Lehre seinen guten Grund. Es hängt diese Bezeichnung nämlich offenbar mit der schon erwähnten Aenderung zusammen, dass dies zweite weibliche Princip, die Achamoth oder Chakmûth von vornherein ihre dauernde Stelle in der obern Tetras angewiesen erhält, womit freilich die Reminiscenzen an den Fall der Achamoth aus der oberen Welt wenig harmoniren. Wichtiger noch ist eine andere Veränderung. Mit den erwähnten zwei Syzygien ist nämlich das Gebiet der unsichtbaren Welt noch nicht vollständig beschrieben. Aus ihnen gehen noch zwei andre Aeonenpare hervor, die vier Elementargeister, Feuer und Erde, Luft und Wasser. Erst unterhalb derselben beginnt mit Sonne und Mond, den Ebenbildern von Vater und Mutter die sichtbare Welt, das Reich der 7 Planeten, unter denen die 12 Zodiakalgeister und die 36 Dekane stehn[1]). Wir haben also in der unsichtbaren Welt eine doppelte Tetras, eine ideale und eine reale; letztere aber hat bei den „Ophiten" des Irenäus keine andre Parallele als die dem obern Reiche anfänglich gegenüberstehende Weisheit materieller Potenzen, Wasser und Finsterniss, Abyssos und Chaos[2]). Man könnte bei dieser doppelten Tetras an die valentinianische Ogdoas denken, wie denn auch die mit dem heil. Geiste identificirte Chakmûth besser zu der *ἄνω σοφία* Valentins, als zu der „ophitischen" Achamoth zu passen

1) Vgl. hierzu auch die Chaldäische Lehre bei Sext. Empir. adv. Mathem. V, 5 ff. und die Auszüge daraus in den Philosophumena V, 13.

2) Auch bei den Valentinianern gehören die 4 Elemente Feuer, Erde, Luft und Wasser der untern Welt an, und oben erst treten *πάθη* der *κάτω Σοφία* heran. Iren. haer. I, 5, 4.

scheint. Indessen findet sich ja auch im Basilidianischen Systeme eine Ogdoas, die als besondere Aeonensphäre über einer Hebdomas steht; und jedenfalls leuchten durch die Syzygien des Bardesanes die alten kosmogonischen Potenzen noch deutlicher hindurch, als durch die bereits phänomenologisch gedeuteten Aeonenpare des valentinianischen und des basilidianischen Systems.

Nach dem Allen können wir in den Lehren des Bardesanes nur uralte kosmogonische und astrale Reminiscenzen sehen. Merkwürdig aber ist, dass sich zu den vier Elementargeistern und der obersten Syzygie der sichtbaren Welt eine ungesuchte Parallele in der Pseudosimonianischen Apophasis darbietet. Nach derselben gehen aus dem Feuer als Urprinzipe 6 Wurzeln oder Kräfte in der Form von Syzygien hervor, *νοῦς* und *ἐπίνοια*, *φωνή* und *ὄνομα*[1]), *λογισμός* und *ἐνθύμησις*; die kosmogonische Bedeutung dieser Aeonenpare ist Himmel und Erde, Sonne und Mond, Luft und Wasser. Das Feuer, welches bei Pseudosimon als Urprincip alles kosmischen Daseins erscheint, ist bei Bardesanes unter den realen Potenzen der oberste männliche Aeon; die beiden andern Aeonenpare sind in der Apophasis umgestellt, doch scheint hier Bardesanes die ältere Lehrform bewahrt zu haben, da Sonne und Mond jedenfalls ihre naturgemässe Stellung im Zusammenhange mit den übrigen Planeten, also im Bereiche der sichtbaren Welt haben, wogegen die rein kosmogonische Bedeutung von Luft und Wasser durch anderweite Parallelen hinlänglich feststeht. Noch nach der pseudosimonianischen Lehre sind Sonne und Mond die eigentlich hegemonischen Principien in dieser sichtbaren Welt, werden also am einfachsten an der Spitze dieser unteren Weltordnung aufgeführt.

Grössere Schwierigkeiten macht die verschiedene Stellung des Feuers bei Pseudo-Simon und bei Bardesanes Denn obwohl die Schilderung des Feuers als Urprincips bei dem Ersteren jedenfalls unter stoischen Einflüssen ausgebildet ist, so müssen doch auch hier einheimische kosmogonische Anschauungen zu Grunde liegen; bei Bardesanes aber kann hierüber ohnedies kein Zweifel entstehn. Denn obwohl die Zusammenstellung der bekannten 4 Elemente natürlich den verschiedenartigsten kosmogonischen Mythen

1) Richtiger wohl umgekehrt *ὄνομα* als männliches, *φωνή* als weibliches Princip (שֵׁם und קוֹל).

gemeinsam ist, so erscheinen sie hier als zwei kosmogonische Pare in einem ganz eigenthümlich gearteten Zusammenhang. Wir haben hier eine uralte Doppelheit kosmogonischer Lehren, nach der einen Lehrform sind Feuer und Erde, nach der andern Himmel und Erde die Principien der Welt. Ueber die letztere Vorstellungsform sind bereits früher die nöthigen Nachweise gegeben worden[1]). Hier sei nur noch bemerkt, dass in der Syzygie Feuer und Erde, ersteres das geistige, letztere das materielle Princip repräsentirt; jenes entspricht dem Lichte, diese dem Chaos[2]). Derselbe kosmogonische Gegensatz kehrt nur in schon mehr materialisirter Gestalt in der Syzygie von Luft und Wasser wieder, über welche ebenfalls das Erforderliche bereits in anderm Zusammenhange bemerkt ist[3]).

Vergleichen wir nun die Lehren des Bardesanes auch in diesem Stücke noch genauer mit den sog. Ophitien des Irenäus, so zeigt sich, dass dort die zweite Tetras im Grunde

---

1) Vgl. meinen Gnosticismus S. 116—121. Nachträglich sei hier noch an die orphischen Kosmogonien erinnert, welche mit deutlicher Rücksichtnahme auf orientalische Mythen Himmel und Erde aus dem gespaltenen Weltei hervorgehen lassen, vgl. Recogn. Clem. X, 17. Hom. VI, 3 flg. Athenagor. legat. c. 18. Damasc. ed. Kopp p. 380 sqq.

2) Das Feuer als das reinste und geistigste Element spielt bekanntlich nicht bloss bei den Parsen, sondern auch in den Religionen des vordern Asiens eine bedeutende Rolle. Der Gott des Alten Test. ist ein verzehrendes Feuer, er fährt auf Blitzen daher, erscheint in der Feuersäule und im feurigen Busch. Vgl. für das spätere Judenthum auch die Schilderung im Buche Henoch c. 14. Auch nach verschiedenen gnostischen Meinungen ist der θεὸς πύρινος ohne Weiteres der Gott des Alten Test. Phil. V, 7. VII, 38. VIII, 9. Es bedarf nicht erst der Bemerkung, dass auch der phönikische Molech, der Himmelskönig, ein θεὸς πύρινος ist und durch Feueropfer verehrt wird. Aber auch in der Kosmogonie des Taauthos spielt das Feuer eine hervorragende Rolle: obwohl es nicht als besondre kosmogonische Potenz erscheint, so wird doch durch des Feuers Erhitzung Alles geschieden. Eus. P. E. 1, 10. Je nachdem die Anschauung mehr oder minder vergeistigt ist, wird das Feuer oder das Licht bald nur als Symbol des Geistes, bald als die von ihm unabtrennbare Erscheinungsform gefasst; aber auch die Sehnsucht des Geistes, aus welcher die Schöpfung hervorgeht, findet sich in dem vorderasiatischen Mythenkreise als ein Entzündetwerden oder Entbrennen geschildert. Etwas andrer Art ist der bei den Orphiker vorkommende Gedanke, dass das Licht den Aether durchbrochen und die uranfängliche Nacht erleuchtet habe. Cedren. hist. comp. I, p. 102 ed. Bonn. Malal. chron. IV, p. 74 ed. Bonn. Die Personification dieses scheidenden und erhellenden Lichtes ist Phanes (d. i. ὁ φαίνων) Damasc. ed. Kopp. p. 380. Recogn. Clem. X, 17. Vgl. Lobeck Aglaopham. p. 474 sqq.

3) Gnosticismus S. 120 ff. 133.

nur eine Wiederholung der ersteren ist; die Syzygien, welche die Realprincipien darstellen, werden aber den Idealprincipien der obern Tetras wohl nur darum noch beigefügt, weil die kosmogonische Bedeutung der letzteren schon in den Hintergrund gedrängt ist. Der ursprüngliche Hylozoismus der orientalischen Kosmogonien ist unter dem Einflusse des jüdisch-christlichen Theismus in allen gnostischen Systemen überwunden, die kosmogonischen Potenzen sind hier überall schon mehr oder minder idealisirt. Die beiden obern männlichen Principe sind daher auch für Bardesanes rein geistige Wesen, die als solche mit der Materie in keiner unmittelbaren Berührung mehr stehen; daher sind auch ihre Genossinnen die „Mutter" und der „heil. Geist" jetzt ihres ursprüngl. materiellen Charakters entkleidet. Ursprünglich bedeuten freilich „Vater" und „Mutter" kaum etwas Andres als Himmel und Erde, wie aus der Darstellung des gnostischen Buches Baruch noch sehr deutlich hervorleuchtet. Aus der Mutter Edem ist dann die ophitische Mutter der Lebendigen geworden, die, was sie von materiellen Elementen an sich hatte, nach der Darstellung bei Irenäus völlig an ihre Tochter, die Achamoth abgegeben hat, bis auch diese bei Bardesanes in die obere Tetras Aufnahme findet. Elohim, Edens Gemahl, der ursprüngliche Uranos, wird schon bei dem Gnostiker Justin zum Adam Kadmon, dem himmlischen Urbilde der irdischen Menschheit. Aber wie schon in den alten Mythologien, so ist auch bei Justin nicht Adam-Elohim das oberste geistige Princip selbst, sondern hat wohl noch etwas höheres über sich; nach den alten Kosmogonien der Geist und das Chaos, nach Justin in theistischer Weise den über alles seienden guten Gott. Bei den „Ophiten" des Irenäus entspricht nun dem Elohim der zweite Mensch oder der Menschensohn, dem guten Gotte der erste Mensch oder der Vater, das erste gränzenlose Licht, welches im Urgrunde wohnt, oder vielmehr selbst dieser Urgrund und als solcher die absolute Kraft ist, alles aus sich hervorgehn zu lassen. Dieser ist daher selbst zugleich das vergeistigte Chaos (βυθός), obschon er ein materielles Chaos noch ausser sich hat, was mit ihm selbst schlechthin in keiner Berührung steht. Die drei mythischen Figuren Justins, als geistige gedacht und gemeinsam im Ueberhimmel thronend, geben so den ersten Menschen oder den Vater, den zweiten Menschen oder den Sohn und das erste Weib oder die Mutter der Lebendigen. Hierdurch erklärt sich die Anschauung von

zwei männlichen und einem weiblichen Urprincip, welche mit der sonst gewöhnlichen Syzygientheorie auf den ersten Blick in so befremdender Weise in Widerspruch steht. Das Richtige wird sein, den ersten Menschen oder den Vater als *ἄζυγος* zu denken, und unter ihm die Syzygie des zweiten Menschen und des ersten Weibes, des *πνεῦμα ἅγιον*. Weiter erklärt sich nun die nicht minder auffällige Nachricht des Irenäus, dass der Menschensohn als die *ἔννοια* des Vaters aus diesem hervorgegangen sei. Diese *ἔννοια* kann nur der im Vater verborgene Schöpfungsgedanke sein, seine Verwirklichung ist der Sohn oder der zweite Mensch, aber ungenau wird dieser selbst als *ἔννοια* des Vaters bezeichnet. Endlich, wie der Adam Kadmon in verschiedenen Kosmogonien[1]), so wird auch der Vater nach der ursprünglichen Lehre nur als mannweiblich gedacht worden sein, indem er in der verborgenen Stille seines jenseitigen Lebens den Gedanken der Schöpfung, und damit das Moment der Weiblichkeit in sich schliesst. Bei Bardesanes zeigt sich nun das auch sonst den späteren Systemen eignende Streben nach consequenterer Durchbildung der Syzygientheorie. Dem Vater der Lebendigen wird daher die Mutter der Lebendigen, dem Sohne die Rucho d' Kodscho als Genossin zugesellt. Dieselbe Wendung vollzieht sich bekanntlich auch im Valentinianischen System: an die Spitze der Aeonen tritt die Syzygie des *προπάτωρ* und seiner *ἔννοια* (der *σιγή* oder *χάρις*), worauf die Syzygie des *μονογενής* oder *νοῦς* und der *ἀλήθεια* folgt. Die in der Lehre Valentins vollzogene consequente Fortführung des Syzygienverhältnisses durch drei Reihen von Aeonen mag immerhin auf ägyptische Einflüsse zurückgeführt werden[2]), wenigstens finden nur in Aegypten

1) Gnosticismus S. 124 ff. Vgl. noch Philo de mundi opif. §. 23. 24. 46 sq. leg. allegor. 29 und die Stellen bei Eisenmenger I, 365. Gfrörer, Jahrh. des Heils I, 348. II, 126 ff. Auch der orphische Phanes wird mannweiblich gedacht Damasc. ed. Kopp p. 380. Recogn. Clem. X, 17, vgl. I, 69. III, 9, wo die Ansicht, dass der Ungezeugte mannweiblich sei, als blasphemisch verworfen wird.

2) Ob auch die drei Gruppen von 8, 10 und 12 Aeonen auf die ägypt. Götterordnungen (Herodot II, 145) zurückgehn? Harvey (p. CXVI f.) nimmt dies nach älteren Vorgängen an. Nur ist freilich einmal die Ordnung, wenigstens in der dekadischen Form des Valentinian. Systems eine andre, da die Dekas der Dodekas vorangeht, während sie nach ägypt. Lehre nachfolgte. Ferner ist die obere Ogdoas hier wie anderwärts Hebdomas, die Dodekas entspricht dem Zodiakus, die Dekas endlich ist wohl nur eine andere Zählung für 36 oder 360. Dass aber die Dekas der Dodekas vorangeht, mag auf myth. Eindrücken beruhn.

sich längere Reihen von Götterparen, während die vorderasiatische Hebdomas, als den sieben Planetengeistern entsprechend, von vornherein keine folgerichtige Syzygienlehre zuliess. Auch bei Bardesanes bilden nur Sonne und Mond ein Par, während unter den übrigen Sterngeistern bekanntlich nur ein weiblicher und vier männliche sind[1]). Aber das Streben, die Syzygienlehre wenigstens soweit als möglich zur Durchführung zu bringen, ist dem Bardesanes mit Valentin und andern gemeinsam. Freilich haben sich in beiden Systemen noch allerlei Spuren der ältern Anschauung erhalten. Bei einem Theil der Valentinianer findet sich nicht allein die Bezeichnung ἄνθρωπος für den Urvater, sondern auch die Ansicht von seiner Mannweiblichkeit (Iren. haer. I, 12, 4. vgl. I, 11, 5). Bardesanes aber zählt trotz der doppelten Tetras, aus welcher die obere Welt besteht, doch auch statt acht Aeonen nur sieben, was schwerlich anders erklärt werden kann als so, dass auch bei ihm neben der Vorstellung von einer obersten Syzygie von Vater und Mutter die mannweibliche Auffassung des Urprincips herging. Auch anderwärts begegnet uns dieses Schwanken zwischen der Hebdomas und der Ogdoas. Erstere ist offenbar die ältere Form, gehört aber ursprünglich nicht der unsichtbaren, sondern der sichtbaren Welt an. Nach den „Ophiten" des Irenäus wird die Hebdomas von den 7 Sterngeistern gebildet; die Ogdoas entsteht, indem die „Mutter" den achten, d. h. obersten Platz einnimmt. Dasselbe ist noch bei den Valentinianern der Fall, die aber schon eine obere und eine untere Ogdoas unterscheiden[2]). Dagegen wissen die ersteren noch nichts von einer oberen Hebdomas oder Ogdoas, sondern kennen nur eine Tetras, oder wenn man die wiedergebrachte Achamoth einrechnet, eine Pentas kosmogonischer Potenzen. Die ursprünglich kosmogonische Form aber kann nur die Trias gewesen sein: der Urgrund, der Adam Kadmon und seine Genossin, das erste Weib, eine aus dem Gegen-

1) Anders verhält es sich gleich von vornherein mit den Geistern der Dodekas, d. h. des Zodiakus, vgl. Sext. Empir. adv. Math. V, 5 ff. und Philos. V, 13.

2) Die basilidianische Ogdoas kann ursprünglich ebenfalls keine andere Bedeutung gehabt haben, ist aber schon nach Clemens u. Irenaeus speculativ umgedeutet. Dagegen ist, was die Philosophumena VII, 23 von einer untern Ogdoas erzählen, über welche der grosse Archon herrscht, eine völlig abnorme Lehrform, die erst entstanden sein kann, als die urspr. Grundlage des Systems verdunkelt war.

satze von Geist und Chaos hervorgegangene Syzygie[1]). Dieser ursprüngliche kosmogonische Gegensatz liess aber ziemlich mannichfaltige Wendungen zu: die Syzygien von Himmel und Erde, Feuer und Chaos, Licht und Finsterniss, Luft und Wasser sind nur verschiedene Anschauungsformen desselben Grundgedankens. Hieraus folgt wieder, dass die Zusammenstellung mehrerer dieser eigentlich gleichbedeutenden kosmogonischen Pare schon eine Weiterbildung des an sich so einfachen Gedankens ist, wenngleich dergleichen Combinationen schon in den älteren uns überlieferten Kosmogonien vorliegen. In der simonianischen Apophasis und in der Lehre des Bardesanes finden sich nun, wie bemerkt, dergleichen Combinationen ebenfalls vollzogen; vergleichen wir sie aber mit den Nachrichten des Irenäus über die „Ophiten", so können wir nun in den letzteren die ältere Lehrform sehen. Die 6 Wurzeln des pseudosimonianischen Systems bilden mit dem Urprincipe zusammengenommen eine Hebdomas; da aber die Hebdomas ursprünglich nur astrale, nicht kosmogonische Bedeutung hat, so ist die Uebertragung derselben vom Sternenhimmel in die übersinnliche Welt offenbar schon eine Weiterbildung des Systems. Einem noch späteren Stadium der Lehrentwickelung gehört es dagegen an, wenn bei dieser oberen Hebdomas oder Ogdoas die kosmogonischen Beziehungen fallen gelassen und Personificationen speculativer Begriffe an die Stelle gesetzt werden. Dies ist nicht bloss im Basilidianischen und Valentinianischen Systeme, sondern, wie bemerkt, auch schon bei den Simonianern der Fall. Bardesanes kennt nun zwar ebenfalls eine obere Ogdoas (oder Hebdomas), aber er gewinnt dieselbe noch nicht auf dem Wege der Speculation, sondern durch eine einfache Verdoppelung der oberen Tetras, oder durch Aneinanderreihung 4 idealer und 4 realer kosmogonischer Principien. Auch dies hat, wie wir bereits bemerkten, in der älteren „Ophitenlehre" seine Parallele, nur dass diese zweite Tetras hier noch rein materiell oder hylischer Art ist, und in der untern Welt die Gestaltung der obern wiederholt[2]). Die Auf-

1) Auf dieselbe kosmogonische Trias ist in der Peratenlehre der Gegensatz von *πατήρ*, *υἱός* und *ὕλη* zurückzuführen (Phil. V, 17 p. 135 ed. Oxon.) und nach einer etwas andern Wendung desselben Gedankens die 3 Principien der Sethianer, *φῶς*, *σκότος* und das in der Mitte befindliche, die Finsterniss belebende und gestaltende *πνεῦμα ἀκέραιον* Phil. V, 19.

2) Ob die Ordnung der 4 chaot. Principien von Iren. richtig überliefert ist, mag dahin gestellt bleiben. Das Wasser kommt noch in der

nahme dieser materiellen Principien in das obere Lichtreich ist ein pantheistischer Zug, der aber die im Uebrigen durchaus dualistische Anlage des Systemes nicht wesentlich verändern kann. Wie Bardesanes namentlich den Fall der Achamoth, den er aus der älteren Lehre beibehielt, hiermit vereinbart hat, geht aus den Nachrichten über sein System nicht mit Deutlichkeit hervor. Die tetradische Fassung des oberen Lichtreiches ist übrigens auch noch in einigen anderen Abzweigungen der älteren Lehre aufrecht erhalten. Es ist dies namentlich bei den Barbelioten der Fall, von denen Irenäus erzählt (haer. I, 29, 1 vgl. Theodoret 1, 13). In dem ewig jugendlichen Aeon in jungfräulichem Geiste, den sie Barbelo nennen, befindet sich der unaussprechliche Vater, welcher den Entschluss fasst, sich der Barbelo zu offenbaren. Darauf gehen zuerst 4 weibliche Aeonen *ἔννοια*, *πρόγνωσις*, *ἀφθαρσία* und *αἰώνιος ζωή*, nachher als Anfang der Erleuchtung und der Erzeugung aller Dinge, als männliche Aeonen, *Χριστός*, das der Barbelo ähnliche Licht, und seine Genossen *νοῦς*, *λόγος* und *θέλημα* hervor. Aus der dritten und vierten der so gebildeten 4 Syzygien entstehen dann wieder je 4 Lichter. Die Syzygie von *ἀφθαρσία* und *Χριστός* erzeugt wieder 4 männliche Aeonen, die sich mit den 4 weiblichen Aeonen der Syzygie *ζωὴ αἰώνιος* und *θέλημα* vermählen. Alle diese 4 Aeonenpare umstehen den *αὐτογενής*, den hochgeehrten Repräsentanten des Urlichts, dem alles unterworfen ist. Er stammt mit seinen Genossen *ἀλήθεια* von den ersten Syzygien *ἔννοια* und *λόγος*. Von *αὐτογενής* und *ἀλήθεια* stammen wieder *ἄνθρωπος* oder Adamas und die *γνῶσις τελεία*. Hierdurch offenbarten sich die Mutter, der Vater und der Sohn (d. h. wohl Aletheia, Auto-

Sethianerlehre der Philosophumena als hylisches Princip vor und wird dort mit der Finsterniss identificirt (*τὸ σκότος ὕδωρ ἐστὶ φοβηρόν* Phil. V, 19, p. 139 ed. Oxon.), womit die Peratenlehre von dem Wasser des Verderbens, welches Kronos heisst, verglichen werden kann (Phil. V, 14 u. 16). Griechisch könnte hier *σκότος* als finstres Feuer gedeutet werden, wie in der Manichäerlehre. Die alte phönikische Kosmogonie (Eus. P. E. I, 10) stellt die finstere, stürmisch bewegte Luft und das trübe, abgründlich dunkle Chaos einander gegenüber. Der stürmische Wind erscheint auch bei den schon erwähnten Sethianern als die *πρωτόγονος ἀρχὴ ἐκ τοῦ ὕδατος*, andrerseits aber auch wieder nach der ältern Vorstellung als das männliche, die Welle bewegende und befruchtende Princip (Phil. V, 19 p. 141). Eine verwandte Secte, von welcher Epiphanios Kunde giebt (haer. 25, 5), stellt *σκότος*, *βυθός* und *ὕδωρ* als die drei uranfänglichen materiellen Principien neben einander; das in ihrer Mitte befindliche *πνεῦμα* sonderte sie.

genes und Adamas[1]) sind die Abbilder von Barbelo, dem *πατὴρ ἀκατονόμαστος* und dem Christus, welcher von Beiden erzeugt ward). Von Adamas und *γνῶσις τελεία* stammt *τὸ ξύλον τῆς γνώσεως*, auch selbst *γνῶσις* genannt, unter welchem nach Analogie des Buches Baruch (Phil. V, 26) einer der dem „Vater" zur Seite stehenden Engel verstanden werden muss. Dieser ist nach dem Buche Baruch der dritte der *ἄγγελοι πατρικοί*, nach den Barbelioten vielleicht der primus angelus qui adstat Monogeni (l. Autogeni)[2]), dessen Erzeugniss die Sophia ist, auch Prunikos oder *πνεῦμα ἅγιον* genannt. Von ihr wird wesentlich dasselbe wie in den ältern ophitischen Systemen berichtet. Der von ihr ausgehende *πρoάρχων*, der Demiurg, der mit der *αὐθάδεια* vermählt, die *κακία*, den *ζῆλος*, den *φθόνος*, die *ἐριννύς* und die *ἐπιθυμία* erzeugt, entspricht dem Jaldabaoth und seinen Archonten und bildet mit ihnen eine Hebdomas, während die Mutter Sophia bekümmert in höhere Regionen flieht und dort die Ogdoas darstellt. Von ihr verlassen, hält sich der Demiurg für allein und spricht: „Ich bin der eifrige Gott, ausser mir ist Keiner."

Offenbar haben wir in dem Allen nichts, als eine jener bekannten gnostischen Vervielfältigungen eines ursprünglichen einfachen Grundgedankens. Die Dreiheit der Principien Mutter, Vater und Sohn, ist die ältere, uns schon hinlänglich bekannte Lehre; durch die *γνῶσις τελεία* wird dann die Trias zur Tetras, während die *σοφία* oder *προύνεικος*, die hier ebenso wie bei Bardesanes mit dem *πνεῦμα ἅγιον* verschmolzen erscheint, völlig die bekannte Stellung zwischen der obern und der untern Welt behauptet. Aber nach dem, den meisten späteren Systemen eigenen Zuge nach Verfolgung der gnostischen Principien in die letzten verborgensten Gründe wird über der Trias Aletheia, Autogenes, Adamas noch eine höhere Trias gefunden. Die Barbelo, der unaussprechliche Vater und Christus Adamas, *γνῶσις τελεία, ξύλον γνώσεως* auf der einen, *σώτηρ, χάρις* und *σοφία* oder *πν. ἅγ.* auf der andern Seite wiederholen diese Trias abermals

1) Weniger wahrscheinlich dünkt mir die andre noch mögliche Deutung, nach welcher Adamas gnosis teleia und *τὸ ξύλον ζωῆς* „Mutter, Vater und Sohn" offenbaren würden.

2) Wahrscheinlich ist jedoch darunter das erste jener Lichter gemeint, welches ad circumstantiam Autogeni geschaffen ist, also Armogen (אור מְעִיָּן? vgl. Harvey ad. Iren. p. 223) oder Soter, der Genosse der *χάρις*.

an der Gränze des Lichtreichs. Mit noch weit grösserer Vorliebe aber wird die tetradische Gliederung nach rückwärts verfolgt. Schon der Name Barbelo deutet hierauf hin[1]); wie wenig aber hierdurch die ursprüngliche Grundlage des Systemes verdunkelt werden konnte, lehrt schon der Umstand, dass die Erzeugung des Christus aus den beiden Urprincipien unmittelbar zu erfolgen scheint, ohne dass dabei die erste weibliche Tetras etwas zu thun hat. Indessen ist diese schwerlich etwas andres als die Barbelo selbst, deren „jungfräulicher Geist" ohnehin auf die Art des Hervorgehens dieser 4 weiblichen Aeonen hindeuten mag, welcher nicht in Syzygien erfolgte. Im Uebrigen haben diese Tetraden bereits durchaus speculativen Charakter. Die *ἔννοια* kennen wir bereits aus den Angaben des Irenäus über das „ophitische" System, und dieselbe Figur kehrt theils bei den Valentinianern, theils als *ἐπίνοια* in der Apophasis wieder. Die *πρόγνωσις* gehört mit der *ἔννοια* nahe zusammen und bezeichnet noch bestimmter den in der absoluten Stille des Urprincips verborgenen Rathschluss sich selbst zu offenbaren. Im Valentinianischen Systeme scheint ihr nach einer Andeutung des Iren. die *ἐκκλησία* zu entsprechen (I, 12, 3). *ἀφθαρσία* und *αἰώνιος ζωή* drücken nichts aus als die ewige abgründliche Tiefe des Urwesens selbst, in welcher alles concrete Leben seine unvergängliche Wurzel hat. Die *ζωή* kommt bekanntlich bei den Valentinianern vor; die meisten der übrigen Aeonennamen finden sich ebenfalls theils in der Valentinianischen, theils in der Basilidianischen Lehre. Eine noch viel weiter ausgesponnene Form dieses Systems scheint in der Pistis Sophia vorzuliegen, deren ophitischen Charakter Köstlin nachgewiesen hat.

Wie übrigens die Barbelioten die „ophitische" Tetras bis in den Urgrund zurück verfolgen, so finden Andre sie in der untern Welt wieder. So lehrte nach Epiphanios die gnostische Partei, von der schon oben die Rede war, dass aus der unreinen *μήτρα*, die eine ähnliche Stelle einnimmt, wie in den älteren Kosmogonien das Weltei, 4 Aeonen hervorgegangen sein sollen; aus diesen weitere 14, und so sei

---

1) *Βαρβὰ Ἠλώ, ἐν τετράδι θεός*, vgl. Harvey zu Iren. p. 221 und meinen Gnosticismus S. 115. Baxmann scheint diese Deutung verwerfen zu wollen, indem er sie als ein Probestückchen meiner närrischen Vorliebe für Syrien anführt, doch kann dieser Widerspruch mich natürlich nicht zur Zurücknahme der aufgestellten Ansicht bewegen.

eine Rechte und Linke, Licht und Finsterniss entstanden. Nochmals emanirt ein αἰσχρὸς αἰών, der sich mit der μήτρα vermischt, und daraus entstehen Götter, Engel, Dämonen und ἑπτὰ πνεύματα (Epiph. haer. 25, 5). In der Principienlehre stimmen diese Gnostiker am meisten mit den Sethianern der Philosophumena zusammen, dagegen bieten ihre Aeonenreihen mit der zuvor besprochenen Partei unabweisbare Berührungspuncte, nur dass, was dort von dem obern Lichtreiche gesagt ist, hier auf die untere Welt übertragen erscheint. Die aus der Vermählung von πνεῦμα und σκότος entstandene μήτρα scheint der Barbelo zu entsprechen, die auch anderwärts tiefer herabgedrückt und mit der Sophia oder Prunikos identificirt wird (Epiph. haer. 25, 2. 3. 26, 1. 10). Die 4 Aeonen sind die in die untere Welt versetzten 4 weiblichen Emanationen des Urwesens: die 14 andern aber erklären sich am einfachsten ebenfalls aus dem Barbeliotischen System, nach welchem zuerst 4 männliche Aeonen, welche mit den 4 weiblichen Syzygien bilden, darnach aus der ersten Syzygie zwei, aus der dritten und vierten je 4 Aeonen, zusammen also 14 hervorgehn. Auch in dem Evangelium Thomae, welches die Naassener des Pseudoorigenes benutzten, ist von 17 Aeonen die Rede (Phil. V, 7 p. 101 ed. Oxon.); doch könnte die Zahl 14 allerdings auch aus einer einfachen Verdoppelung der Hebdomas hervorgegangen sein. Bei dem αἰσχρὸς αἰών und den ἑπτά πνεύματα scheint am nächsten zu liegen der Gedanke an Ophiomorphos und seine dämonische Hebdomas.

Was nun die sichtbare Welt betrifft, so stehen nach den „Ophiten" des Irenäus bekanntlich die 7 Planetengeister an der Spitze derselben; unter ihnen aber stehen noch angeli, archangeli, virtutes, potestates et dominationes (Iren. haer. I, 30, 5). Die 7 Planetengeister fanden wir schon bei Saturnin; sie kehren bei Bardesanes wieder und liegen auch der Basilidianischen und Valentinianischen Hebdomas zu Grunde. Der oberste unter ihnen ist Jaldabaoth, der Judengott; dann folgen nach der Aufzählung des Irenäus Jao, Sabaoth, Adonaeus, Eloaeus, Oreus, Astaphäus. Origenes scheint eine etwas andre Ordnung zu befolgen; er stellt den Astaphaeus vor Eloaeus (c. Cels. VI, 31), und schickt das an Adonaeus gerichtete Gebet dem Gebete zu Jaldabaoth voran, obwohl er ihm als den ἄρχων τετάρτης πύλης doch wieder den gewöhnlichen Platz nach Sabaoth zuzuweisen scheint. Doch finden sich auch bei den verwandten Parteien, deren Epiphanios

gedenkt, mancherlei Schwankungen in den Namen und der Reihenfolge dieser Archonten[1]). Auf den sogenannten Abraxasgemmen kommen die meisten dieser Archontennamen ebenfalls vor, namentlich *Ἰαώ*, *Σαβαώθ*, *Ἀδωναιός* (*Ἀδωνεός*) und wie es scheint auch *Ἠλωαιός*, Jaldabaoth und Horeos sind zweifelhaft, Astaphäos findet sich wohl nirgends. Die Deutung dieser Namen ist nur zum Theil völlig sicher gestellt. Ueber Jao, Sabaoth, Adonaeus, Eloaeus kann natürlich kein Zweifel sein; für Jaldabaoth ist die Ableitung ילדא-באות immer noch die wahrscheinlichste (Harvey, l. c. p. 230 vermuthet יַהּ-אֵל-דַאֲבָהוֹת dominus deus patrum). Auch für die beiden noch übrigen Namen Horaeus und Astaphaeus werden wir daher nach Analogie der 5 andern eine semitische Etymologie suchen müssen. Folglich darf bei *Ὡραῖος* schwerlich an das griechische *ὡραῖος* der Liebliche gedacht werden, wenigstens muss ich bezweifeln, dass dies die älteste Deutung sein kann, wenn auch die von Einigen hochgehaltene *δύναμις Ὡραία*, die nach einem Theile der Sethianer das Weib des Seth gewesen sein soll (Epiph. haer. 39, 5) am Einfachsten so erklärt werden mag. Baxmann, S. 222, denkt noch lieber an das ägyptische Wort ora, die Schlange, und an den *οὐραῖος βασιλίσκος*, den Creuzer erwähnt, macht folglich den Horäus zum Schlangengott, und deutet den *τύπος ξύλου ζωῆς*, wodurch nach dem Gebete bei Origenes das Zeichen seiner Macht aufgelöst wird, auf die eherne Schlange am Kreuze. Da auch nach dem Gnostiker Justin der Schlangendämon als *ξύλον τῆς γνώσεως* dem guten Engel Baruch, dem *ξύλον τῆς ζωῆς* gegenübersteht (Phil. V, 26 p. 151 ed. Oxon.), so wäre eine solche Beziehung an sich nicht unmöglich. Aber das *σύμβολον χαρακτῆρι τύπῳ ζωῆς* wird ja auch dem Jaldabaoth entgegen gehalten, kann also keinen specifischen Zusammenhang mit Horaeos haben, und da das Gebet an diesen Archon einen *θεὸς πύρινος* vorauszusetzen scheint[2]), so bleiben wir wie Matter und Fuldner

---

1) Vgl. meinen Gnosticismus S. 115.

2) Zunächst heisst es freilich in diesem Gebete nur, „der du furchtlos die Feuerscheidewand übersprangst" *ὑπερβὰς φραγμὸν πυρὸς ἀφόβως*. Gemeint ist hier der flammende Kreis im Orte der Mitte, dessen Durchmesser den Cherub darstellt mit dem feurigen Schwert. Horäos aber als der letzte der Archonten wird unmittelbar als Gränznachbar dieses Feuerkreises, und darum aller Wahrscheinlichkeit nach selbst als *θεὸς πυρινὸς* gedacht, wie anderwärts der Judengott, wo er als oberster unter den Archonten erscheint.

(Comm. de Ophitis Pars I, Rint. 1834) am besten bei der Ableitung von אור, halten uns also auch hier an das semitische Sprachgebiet. Am wahrscheinlichsten ist also unter Horaeus der Planet Mars zu verstehen, der πυροείς, dem als ihm eigenthümliches Metall die Bronze zugewiesen wird. Vgl. auch Fuldner a. a. O. S. 26. Für Astaphaeus schien mir früher die Nebenform Astauphaeus so entscheidend zu sein, dass ich eine Hiphilform von צוף vermuthete; indessen führt der Inhalt des Gebetes (ἐπίσκοπε πρώτης ὕδατος ἀρχῆς) ebenso bestimmt auf eine Wassergottheit als Horäus ein Feuergott ist. Also werden die älteren Ausleger wohl Recht behalten, welche an den Stamm שטף inundare gedacht wissen wollen. Auch Matter und Fuldner haben sich hierbei beruhigt: und wenn la Croix und nach ihm wieder Baxmann auf Plin. h. n. 5, 10 sich berufen haben, wo ein Nilus Astapus erwähnt wird, „quod illarum gentium lingua (d. h. in der äthiopischen) significat aquam e tenebris profluentem", so scheint in Astapus allerdings derselbe Stamm vorzuliegen, wie in הִשְׁטַפָה.

Schwierig bleibt nach dem Allen freilich immer noch die andre Frage, welchen Planeten die einzelnen Archonten entsprochen haben. Nach der Entfernung von der Erde würde die Reihenfolge sein: Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter, Saturn. Indessen haben sich weder die älteren Mythologieen, noch auch, wie es scheint, die gnostischen Systeme an diese Reihenfolge gebunden. Auch die Namen der Sterne bei den Babyloniern und Arabern bieten wenig Anhaltepuncte dar. Jaldabaoth scheint dem Saturn zu entsprechen; wenigstens setzt Orig. zu dem ophitischen Gebete an Jaldabaoth die Bemerkung hierzu τῷ λεοντοειδῆ ἄρχοντι συμπαθεῖν ἄστρον τὸν φαίνοντα. Nur ist freilich von der Löwenform Jaldabaoths nicht weiter die Rede, dagegen erscheint der erste der 7 Dämonen des Diagramms, welche nicht mit den 7 Archonten verwechselt werden dürfen, in Löwengestalt. Bekanntlich ist der Löwe auch ein weitverbreitetes Attribut des Sonnengottes. Löwen umgeben ferner nach der Schilderung des Herodot von den Götterbildern im Beltempel zu Babylon (I, 181 ff.) des Bild der auf einem Wagen sitzenden Rhea, die freilich auch von Verschiedenen verschieden gedeutet wird. In der Abbildung der 7 Planetengötter aus einem alten Manuscript des Kazwini (bei Hammer, Fundgruben des Orients Bd. I.) ist das Bild der Sonne weiblich dargestellt, von Löwen umgeben, Saturn aber er-

scheint ähnlich wie der Gott im Belstempel, den Herodot mit *Ζεῦς* identificirt, als ein aufrechtstehender Mann mit auseinandergespreizten Beinen. Indessen waren in der Zeit, wo die Gnosis entstand, die verschiedenen Göttersymbole längst durcheinander gemischt, wie unter Andern die Schilderung Lucians von der Syrischen Göttin zeigen kann, die man in Hierapolis verehrte. Die Annahme einer Transposition aber in der fraglichen Stelle hat immer ihr Missliches; und da Origenes den löwenförmigen Archon ausdrücklich mit Saturn combinirt[1]), so mag die Beziehung des Saturn auf Jaldabaoth immerhin als die wahrscheinlichste gelten. Jao ferner, der *ἄρχων νυκτοφαής*, ist nach Neander, Fuldner und Matter der Mond; auch sein weiterer Beiname „Erster Gebieter des Todes" soll nach Matter hiermit zusammenstimmen, da der Mond nach einigen alten Vorstellungen die Aufsicht führte über die Geburt, die Entwickelung und den Tod der irdischen Dinge. Zuverlässigeres würde sich vielleicht sagen lassen, wären nicht die übrigen Worte des nach Orig. an den Jao gerichteten Gebets so verzweifelt dunkel. Anderweite Spuren, dass Jao mit dem Monde zusammen gehört, fehlen; wenn man nicht etwa auf das Aegyptische zurückgehn will, wo Jo Bezeichnung des Mondes sein soll. Spätere haben in Jao bald die Sonne, bald den vieldeutigen Dionysos wieder gefunden. Vgl. die Zusammenstellungen bei Movers, Phönizier I, S. 539 ff. und Bellermann über die Gemmen der Alten mit dem Abraxasbild I, 38 ff. Dagegen ist Adonaeus wohl zuverlässig mit der Sonne zusammenzubringen, worauf der phönikische Mythus vom Adonis (אדון der Herr) ebenso führt als die Angabe des cod. Nasar. von Norberg, dass bei den „Nasaräern" die Sonne El Kadnah auch Adonai hiess und für den Gott des A. T. gehalten ward. Horaeus ist nach der obigen Auseinandersetzung wahrscheinlich Mars. Bei Sabaoth, der von einigen Parteien für den obersten Archon gehalten wurde, liesse sich vielleicht an den Planeten Jupiter und an die Verehrung des Bel als oberster Gottheit bei

1) Bei den Orhikern und Neuplatonikern erscheint Chronos in Schlangengestalt mit drei Köpfen, dem Kopfe eines Löwen, eines Menschen und eines Stiers, vgl. Damasc. de princ. p. 382 ed. Kopp. Athenag leg. Sein Sohn Aeon oder Phanes wird abgebildet als eine aufrechtstehende Menschengestalt mit Löwenhaupt und 4 Flügeln, von einer Schlange umwunden; vgl. Zoega, Abhandlungen, herausg. von Welcker. IV. S. 187 ff. 211 ff. Aber Chronos wird ausdrücklich von Kronos geschieden und hat mit dem Planeten Saturn gar nichts zu schaffen.

Babyloniern und Phöniziern denken. Für Eloaeus und Astaphaeus bleiben so Merkur und Venus übrig. Aphrodite wird von den Naassenern der Philosophumena als γένεσις bezeichnet und auf die nach Seele, d. h. nach Unvergänglichkeit verlangende vergängliche Geburt gedeutet, die γένεσις aber in den verschiedenartigsten Wendungen mit dem Wasser zusammengebracht. Vielleicht liesse sich also noch am ersten eine Beziehung der Venus zum Wasser entdecken, auch ohne dass man zu dem griechischen Mythos von der Schaumgeborenen seine Zuflucht nehmen müsste. Andererseits könnte man unter dem Archon des Wassers noch am ersten eine Schlangengottheit vermuthen; und da nach Movers (I, 522 ff.) auch Kadmos, der phönikische Hermes, zu den Schlangengöttern gehört, so bliebe, eine Verwandtschaft der betreffenden Sterne mit den gleichnamigen Gottheiten vorausgesetzt, die Wahl für Merkur als Wassergott immer noch offen behalten. Doch haben auch die beiden Göttinnen im Belstempel Schlangen zu Symbolen; die eine von ihnen ist aber sicher Mylitta, die Babylonische Venus. Genaueres wird sich wenigstens vorläufig nicht ausmachen lassen.

Von den unterhalb der Hebdomas befindlichen „Engeln, Erzengeln, Mächten, Gewalten und Herrschaften" hat Irenäus nichts Näheres überliefert. Nach Bardesanes folgen auf die 7 Planeten die 12 Zodiakalgeister, ebenfalls als weltschöpferische Mächte; unter ihnen den 360 Graden des Thierkreises entsprechend, ebensoviel Geisterreiche, von denen je 10 einem Dekane untergeben sind. Die Zahl 360 findet in den 365 Himmeln des Basilides ihre nächste Parallele; wobei wir kaum fehlgreifen dürften, wenn wir die erstere Ziffer als die ältere ansehn, die leicht als die Symbolik des Mondjahres gedeutet und darnach durch 365 als Symbolik des Sonnenjahres verdrängt werden konnte. Auch bei den Phibioniten, dem ägyptischen Zweige der Ophiten, begegnet uns die Zahl 365 (Epiph. haer. 26, 9). Die Dodekas behauptet, wie schon früher bemerkt, auch im Valentinianischen Pleroma eine Stelle. Nach diesen Spuren werden auch die ungenannten Geisterreihen des „ophitischen" Systemes sich näher bestimmen lassen. Wir vermuthen, dass auch hier unter der Siebenzahl eine Zwölfzahl von Geistern gestanden habe, die dem Zodiakus entsprach, und unter ihnen 360 andre Geister, nach den Graden des Thierkreises. Ob auch der Geheimname Abrasax oder Abraxas, womit die Basilidianer die ungeschaffene erste Grundursache aller Dinge bezeichneten (Iren.

haer. I, 24, 7), und welcher seinem Zahlenwerthe nach die Zahl 365 enthält, ursprünglich bei den Ophiten zu Hause war, wird sich ebensowenig als die ursprüngliche Bedeutung dieses Geheimnamens mit Sicherheit ausmitteln lassen. Allerdings sind schwerlich die sämmtlichen Gemmen mit dem Abraxasbilde basilidianisch, wenigstens hat uns Bellermann nicht überzeugt, der die verschiedenen Theile der mystischen Figur auf die von Irenäus aufgezählten Aeonen der Basilidianer deutet (a. a. O. I, 53 ff). Andrerseits ist freilich auch das Vorkommen ophitischer Archontennamen auf diesen Gemmen kein Beweis für nicht basilidianische Abkunft, da Basilides diese Benennungen von der älteren Secte entlehnt haben kann. Die zum Theil hebräischen, zum Theil, wie es scheint, koptischen Inschriften der geschnittenen Steine geben auch keinen genügenden Aufschluss und bedürfen jedenfalls einer gründlichen Revision, da die synkretische Art, mit welcher Bellermann bei der Entzifferung häufig zu Werke geht, dem heutigen Stande der Wissenschaft nicht mehr genügen kann.

Ausser den „ophitischen" Aeonen- und Geisterreihen verdient jedenfalls auch die Dämonologie der Secte noch eine kurze Betrachtung. Nach Irenäus stellte Ophiomorphos, der aus dem Paradiese geschleuderte Sohn Jaldabaoths, der oberen Hebdomas seines Vaters eine untere gegenüber. Dies sind die 7 daemones mundiales sammt den in der unteren Welt befindlichen Engeln, welche der Schlangendämon seiner Gewalt unterworfen hat. Ophiomorphos führt die Namen Sammael und Michael; die Benennungen der übrigen Dämonen giebt Irenäus nicht an. Celsus und Origenes (c. Cels. VI, 30) ergänzen dieselben. Nach dieser Angabe sind die 7 Dämonen folgende: Michael der löwenförmige, Suriel der stierförmige, Raphael der schlangenförmige, Gabriel der adlerförmige, Thauthabaot der bärenförmige, Erataoth der hundsförmige, Onoel der eselsförmige. Merkwürdig ist hierbei zunächst die Löwenform Michaels, da Irenäus ihn vielmehr als schlangenförmig (ὀφιόμορφος) beschreibt. Nach Origenes hat dagegen erst der dritte Dämon Raphael Schlangengestalt, was mit der Ordnung bei dem Gnostiker Justin übereinstimmt, der ebenfalls den νάας erst als dritten der ἄγγελοι μητρικοί bezeichnet. Für das Alter der letzteren Vorstellung sprechen also vorwiegend äussere Gründe, sowie der Umstand, dass Michael dann auch der Gestalt nach seinen Vater Jaldabaoth in der unteren Welt nachbilden würde. Die Rolle, welche der

Schlangengeist bei Justinus spielt, ist dieselbe wie nach der Darstellung des Irenäus; folglich kann die Wirksamkeit des Ophiomorphos, wie der letztgenannte Berichterstatter sie schildert, nicht als Gegengrund gegen die Anordnung bei Origenes gelten, und es ist sehr wohl möglich, dass erst eine etwas spätere Vorstellung ;den schlangenförmigen Dämon, welcher Eva verführte, mit Michael oder Sammael, dem Obersten der Dämonen identificirte. Eine Gemme bei Chiflet (Abraxas Proteus tab. IV.) macht ῥαφαήλ, der nach Orig. der schlangenförmige Dämon ist, gar erst zum vierten in der Reihe. Die übrigen Dämonennamen sind zum Theil der jüdischen Angelologie entlehnt, zum Theil, wie es scheint, umgebildet mit Bezug auf die Thiergestalten, unter denen man sie vorstellte. Suriel (Suryal) kommt auch im Buche Henoch c. 9 als guter Engel neben Uriel vor, wodurch die sonst naheliegende Ableitung von שור der Stier zweifelhaft wird, wenn auch die Gnostiker jedenfalls dieses Wort darin wiederfanden. Die erwähnte Gemme hat statt Suriel Uriel. Ob in Thauthabaoth דוב der Bär verborgen liege, wie la Croix vermuthet, ist ebenso zweifelhaft, wie dessen Ableitung des Namens Erataoth von אריהאות, dem Zeichen des Löwens, mit welchem Namen die Magier den Hundsstern bezeichnet haben sollen, dagegen ist Onoel wohl unzweifelhaft eine Gräcisirung von Athoniel (אתוניאל, von אתון), was wieder eine Umbildung des ebenfalls als Engelnamen vorkommenden Gothoniel oder Góthniel (עתניאל) zu sein scheint. Der zweite Name Onoe's, den Orig. Thartharaoth, Celsus Thauphabaoth nennt, ist in beiden Formen bis jetzt noch nicht erfolgreich entziffert. Einige andre Namen giebt noch die mehrfach erwähnte Gemme bei Chiflet. Ausser Michael, Gabriel, Uriel, Raphael finden wir hier noch Ananael, Prosoraiel und *ναβσοη(λ)*. Der Name Ananael ist jedenfalls, Prosoraiel wahrscheinlich, hebräische Deutung; Yabsoel soll nach Bellermann 11, 30 aus dem Koptischen stammen. — Inwieweit zwischen den 7 Archonten und den 7 Dämonen eine ins Einzelne durchgeführte Parallele bestehe, wird schwer zu ermitteln sein. Dem Jaldabaoth entspricht, wie schon erwähnt, der ebenfalls löwenförmige Michael; bei dem stierförmigen Suriel könnte man daran denken, dass der Stier als Symbol des Mondes gilt, wodurch die Parallele mit Jao sich nahelegt. Sabaoth wird unserer Gemme, deren Bellermann erwähnt (III, 19), mit Gabriel zusammengestellt, der freilich bei Orig. der vierte unter den Dämonen ist, während Sabaoth

ebendaselbst die dritte Stelle behauptet. Doch scheint die Reihenfolge der Dämonen ebenso schwankend zu sein, wie die der Archonten; und auf der oben erwähnten Gemme bei Chiflet wird Gabriel an zweiter Stelle genannt. Weitere Vergleichungen werden sich kaum anstellen lassen.

Jedenfalls reicht das Wenige, was sich über diese Dämonen ermitteln lässt, aus, um eine dreifache Thatsache festzustellen. Zunächst weist uns der Charakter der überwiegenden Mehrzahl dieser Namen nicht nur entschieden auf das semitische Sprachgebiet, sondern auch auf den engen Zusammenhang dieser Lehre mit dem jüdischen Vorstellungskreise hin, bestätigt also von einer neuen Seite her eine schon anderweit gemachte Beobachtung. Wir könnten noch hinzufügen, dass die auf zahlreichen Gemmen vorkommende Inschrift *αβλαναθαναλβα*, welche vorwärts und rückwärts gelesen werden kann, unzweifelhaft auf das hebräische אב לן אתה „Vater unser bist du!" zurückführt, wie schon Bellermann erkannte (11, 34 ff.); doch ist allerdings der „ophitische" Ursprung dieser Gemmen nicht über allen Zweifel erhoben. Dass andre Gemmen nach Bellermann's Deutung koptische Inschriften führen, kann uns nicht wundern, da nicht bloss die Basilidianer, sondern auch die Phibioniten in Aegypten zu Hause waren.

Ebenso wichtig ist ferner der andre Umstand, dass diese Dämonologie den schon früher hervorgehobenen orientalisch-dualistischen Charakter des Systemes bestätigt. Dass derselbe kein absoluter war, ist freilich richtig. Dies war aber der vorderasiatische Dualismus, wie anderwärts gezeigt wurde, überhaupt nicht. Jedenfalls begegnet uns bei dieser Partei bereits die nachher bei den Valentinianern weiter ausgebildete Trichotomie, von welcher schon bei Saturninus die Anfänge sich finden. Die obere Welt bis zu Achamoth herab gehört dem pneumatischen Jaldabaoth und seine Archonten dem psychischen, die 7 Dämonen dem hylischen Princip an. Dass auf den Gemmen die Namen der Archonten namentlich Jao (Jo) so häufig sich finden, erklärt sich aus der exoterischen Lehrweise: die esoterische Lehre wird durch den Geheimnamen *Ἀβρασαξ* angedeutet, der mittelst der Zahlensymbolik selbst wieder eine exoterische Deutung auf die 365 Geisterreihen des sichtbaren Himmels gestattete.

Eine nähere Betrachtung der Dämonologie zeigt endlich auch, was zum Theil schon früher Erwähnung fand, dass die Bedeutung der Schlange in diesem Systeme anfangs nur

eine ziemlich untergeordnete gewesen sein kann, und nicht viel über den alttestamentlichen Vorstellungskreis hinausgeht. Die in vielen alten Mythologien verbreitete Vorstellung von der Schlange als Weltseele bildet bei den missbräuchlich so genannten Ophiten des Irenäus ebenso wenig wie bei Saturnin einen integrirenden Bestandtheil des Systemes. Damit stimmt, dass auch die spätere Form dieser Lehre, wie derselbe bei Bardesanes vorliegt, keine Spur von Schlangenkultus enthält. Aber auch von andern Zweigen desselben Stammes scheint das nämliche zu gelten. Um von den Valentinianern hier abzusehn, deren Lehre uns entschieden als eine Weiterbildung der „ophitischen" gilt, so können auch die Barbelioten nach der Darstellung des Irenäus die Schlange nicht als Weltseele betrachtet haben, wie theils aus dem Stillschweigen des Berichterstatters über diesen Punct, theils aus der Bedeutung erhellt, welche sie dem ξύλον ζωῆς in ihrem Systeme einräumen. Denn bei dem bekannten Gegensatze zwischen dem Baume des Lebens und dem Baume der Erkenntniss kann die Schlange nur auf Seiten des letzteren zu stehen kommen, charakterisirt sich aber eben damit zugleich als ein hylisches, der obern Welt feindlich gegenüberstehendes Princip, wie dies z. B. in dem Systeme des Gnostikers Justin sehr deutlich hervortritt. Noch in dem Buche Pistis Sophia, dessen barbeliotischer Ursprung uns schon früher wahrscheinlich wurde, nimmt die Schlange keine hervorragendere Stellung ein. Dasselbe gilt endlich auch noch von einigen der aus Epiphan. bekannten „ophitischen" Parteien, namentlich der „Archontiker" und „Severianer" (haer. 40 u. 45). Sie alle gehen nicht über den Vorstellungskreis der von Irenäus geschilderten Partei hinaus; die Schlange ist auch nach dieser Lehre nichts andres als der Teufel, der aus dem Paradiese auf die Erde herabgeschleudert, wider den eignen Vater kämpft und zugleich der Urheber aller Gesetzesübertretung und Unreinigkeit wird. Nimmt man noch hinzu, dass auch das Simonianische System, welches, was weiter unten noch näher gezeigt werden soll, nichts andres als eine schon pantheistisch gefärbte Abzweigung jener vielgestaltigen Lehre ist, von der Bedeutung der Schlange als Weltseele noch keinen Gebrauch macht, so gewinnen wir eine sehr stattliche Reihe von Zeugnissen für unser oben aus den Angaben des Irenäus gezogenes Resultat.

Daneben ging nun aber allerdings schon frühzeitig eine andere Lehrform her, welche in allen übrigen Zügen nur

eine Modification des im Vorhergehenden näher geprüften Systemes, dennoch der Schlange eine wesentlich andre Bedeutung gab. Es ist dies diejenige Lehre, welche allein auf den Namen der ophitischen Anspruch machen darf. Schon Irenäus erwähnt diese Partei haer. I, 30, 15. „Einige (nämlich von den vorher beschriebenen „Gnostikern") sagen, dass die Sophia selbst zur Schlange geworden sei; daher sei sie auch dem Schöpfer Adams entgegengetreten und habe den Menschen die Gnosis gegeben, und desshalb heisse die Schlange weiser als alle (Gen. 3, 1). Aber auch wegen der Lage unsrer Eingeweide, durch welche die Nahrung eingeht, weil dieselben eine solche Form haben, welche die verborgene zeugende Natur des Schlangentypus in uns darstellt."[1]) In der Schlange ist also die *ζωογόνος φύσις* dargestellt, ihr Abbild in uns die gewundene Form unsrer Eingeweide; diese „zeugende Natur" ist aber nichts andres als die Zeugemutter Achamoth selbst, das pneumatische Lebensprincip in dieser unteren Welt. Hierdurch erklärt sich, wie man in der Schlange, welche die Gnosis brachte, ein pneumatisches Wesen, einen „himmlischen König" verehren, und ihr einen eignen Gottesdienst einrichten konnte, den Epiphanius näher beschrieben hat (haer. 37). Die eherne Schlange, welche Moses in der Wüste aufrichtet, wird ebenfalls auf diese pneumat. Schlange bezogen, welche den von den Verderbnissen dieser unteren Welt Ergriffenen Heilung bringt, indem sie dieselben zur vollkommenen Gnosis führt (Epiph. l. c. §. 7). Die Anknüpfungspuncte an das A. T. liegen auch hier noch sehr deutlich vor, auch soll hier nicht noch einmal wiederholt werden, wie der gefährliche Gedanke von der Schlange, welche als unwissentliches Werkzeug der Sophia die Gnosis bringt, leicht genug

---

1) Sed et propter positionem intestinorum nostrorum per quae esca infertur, eo (ed. Clarom. et) quod talem figuram habeant, ostendentem absconsam genetatricem serpentis figurae substantiam in nobis. Der Satz ist entweder unvollständig, so dass aus dem Vorhergehenden ipsam Sophiam serpentem factam esse dicunt oder etwas Aehnliches ergänzt werden muss, oder fehlerhaft. Harvey liest statt eo et und hält ostendentem *δεικνῦσαν* für verderbt aus *δεικνῦσιν*. Hiernach würde der Urtext lauten: *ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν τῶν ἡμετέρων ἐντέρων θέσιν, δι᾽ ὧν εἰσφέρεται τὸ βρῶμα, καὶ διὰ τὸ ἔχειν τοιάνδε τὴν μόρφωσιν, δεικνῦσιν ἀποκεκρυμμένην τὴν ζωογόνον τοῦ ὄφιως τύπου φύσιν ἐν ἡμῖν.* Aber auch Theod. h. f. I, 14, der hier wie anderwärts den Iren. excerpirt hat *δεικνῦσαν*. Er liest: *καὶ τὴν πολυέλικτον δὲ τῶν ἡμετέρων ἐντέρων θέσιν τοῦ ὄφεως περικεῖσθαι τὸ σῶμα, δεικνῦσαν τὴν ζωογόνον σοφίαν τοῦ ὄφεως. σοφίαν* ist wohl minder ursprüngl. Variante für *φύσιν*.